

Oliver Krüger (Hg.)

Nicht alle Wege führen nach Rom

Religionen, Rituale und Religionstheorie jenseits des Mainstreams
Festschrift für Karl Hoheisel zum 70. Geburtstag



Lembeck

Oliver Krüger (Hg.)

Nicht alle Wege führen nach Rom

Religionen, Rituale und Religionstheorie
jenseits des Mainstreams

Festschrift für Karl Hoheisel
zum 70. Geburtstag

Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-87476-528-2

Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhalt

Teil III Religionstheorie

Schriftenverzeichnis von Karl Hoheisel[1]

2002-2005

2002

Wolfgang Gantke & Karl Hoheisel & Wassilios Klein (Hg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit* (Studies in Oriental Religion, Bd. 49), Wiesbaden 2002

„Judentum an der Seidenstraße“, in: *Religionsbegegnung und Kulturaustausch*, S. 99-110

„Das Problem des Leidens in den Religionen“, in: Hermann Kochanek (Hg.), *Wozu das Leid? Wozu das Böse? Die Antwort von Religionen und Weltanschauungen*, Paderborn 2002, S. 15-42

Art. „Birkat ham-minim“, in: *RAC*, Suppl. 2, Lief. 9 (2002), Sp. 1-7

Art. „Religionswissenschaft“, in: *LdG*, Bd. 3 (2002), S. 151

Art. „Schamanismus“, in: *LdG*, Bd. 3 (2002), S. 187

Art. „Synkretismus“, in: *LdG*, Bd. 3 (2002), S. 323

Art. „Totemismus“, in: *LdG*, Bd. 3 (2002), S. 357

2003

Wolfgang Gantke & Karl Hoheisel & Wilhelm-Peter Schneemelcher (Hg.), *Religionswissenschaft im historischen Kontext. Beiträge zum 100. Geburtstag von Gustav Mensching* (Religionswissenschaftliche Reihe, Bd. 21), Marburg 2003

„Gustav Menschings Religionstypologie“, in: *Religionswissenschaft im historischen Kontext*, S. 23-34

Art. „Volksfrömmigkeit I. Religionswissenschaftlich“, in: *TRE*, Bd. 35 (2003), S. 214-218

Art. „Okkultismus I. Religionsgeschichtlich“, in: *RGG*^{4}, Bd. 6 (2003), Sp. 498-499

---

[1] Das Schriftenverzeichnis von Karl Hoheisel von 1964-2001 findet sich in: Manfred Hutter & Wassilios Klein & Ulrich Vollmer (Hg.), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 34), Münster 2002, S. IX-XIX.

Art. „Parapsychologie II. Religionswissenschaftlich“, in: *RGG*^{4}, Bd. 6 (2003), Sp. 932-933

Art. „Prostitution I. Religionswissenschaftlich“, in: *RGG*^{4}, Bd. 6 (2003), Sp. 1722

2004

„Die Begräbnisliturgie im Kontext der monotheistischen Religionen“, in: Kerstin Gernig (Hg.), *Bestattungskultur – Zukunft gestalten*, Düsseldorf 2004, S. 63-75

Art. „Rausch, religionswissenschaftlich“, in: *RGG*^{4}, Bd. 7 (2004), Sp. 66-67

Art. „Religionstypologie, religionswissenschaftlich“, in: *RGG*^{4}, Bd. 7 (2004), Sp. 386-388

Art. „Seele I. Religionswissenschaftlich, religionsgeschichtlich 1. Phänomenologisch“, in: *RGG*^{4}, Bd. 7 (2004), Sp. 1090-1091

Art. „Seelenvogel“, in: *RGG*^{4}, Bd. 7 (2004), Sp. 1107-1108

2005

„Opfer und Gebet im Judentum“, in: Ulrich Berner & Christoph Bochinger & Rainer Fasche (Hg.), *Opfer und Gebet in den Religionen* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 26), Gütersloh 2005, S. 71-79

Art. „Vision/Visionsbericht I. Religionswissenschaftlich“, in: *RGG*^{4}, Bd. 8 (2005), Sp. 1126-1127

im Druck

Art. „Laubhüttenfest“, in: *RAC*, Bd. 21

Mitherausgeber von Nachschlagewerken und Reihen

Geographia Religionum, Bd. 1 (1985) - Bd. 10 (1996)
Reallexikon für Antike und Christentum, ab Bd. 17 (1996)
Studies in Oriental Religions, ab Bd. 45 (1999)
Theologische Realenzyklopädie, Bd. 30 (2000) - Bd. 36 (2004)

Abkürzungen

LdG	*Lexikon der Geographie*, Heidelberg 2001/2002
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart 1950ff.
RGG[4]	*Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Auflage, Tübingen 1998 - 2005
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1977 - 2006

Oliver Krüger

Einleitung[1]

Als im Jahr 2002 die Festschrift *Hairesis* zum 65. Geburtstag von Karl Hoheisel erschien,[2] fokussierten die versierten Beiträge in überwiegendem Maße Aspekte der antiken christlichen und jüdischen Religionsgeschichte. Konzentrieren sich zahlreiche bedeutende Publikationen von Karl Hoheisel in der Tat auf diesen Themenbereich, so würde eine Ausblendung der vielfältigen, darüber hinausgehenden wissenschaftlichen Interessen dieses Bonner Religionswissenschaftlers seinem akademischen Wirken nicht gerecht werden. Schon ein kurzer Blick auf die über achtzig Buchrezensionen, die er in den vergangenen vier Dekaden verfaßt hat, verrät seine weitgestreuten Interessen: Die betrachteten Werke reichen von John M. Allegros *Geheimkult des Heiligen Pilzes*,[3] über Mircea Eliades *Geschichte der religiösen Ideen*[4] bis hin zu *Tantra in Tibet*.[5]

Desgleichen läßt sich unter den ca. einhundert Aufsatzpublikationen Karl Hoheisels zwar einerseits eine beträchtliche Anzahl an Beiträgen zur Religionsgeschichte finden, die große Mehrheit seiner Abhandlungen widmet sich jedoch systematischen Überlegungen innerhalb der religionswissenschaftlichen Theoriebildung und religiösen Themen der Gegenwart. Besondere Aufmerksamkeit schenkte er dabei häufig den religiösen Lebenswelten jenseits der christlichen Großkirchen.

Auch der wissenschaftliche Ausbildungsweg des Jubilars gestaltete sich vielfältig. Karl Hoheisel wurde am 16. April 1937 in Langendorf

---

[1] An dieser Stelle sei der vielfältigen Unterstützung dieses Projektes durch Dr. Kerstin Gernig, Ralf Hoffmann, Dr. Wolfgang Neumann, Gerhard Rexin, Michael A. Schmiedel, Dr. Claudia Schulz und Dr. Han Yan gedankt.

[2] Vgl. Manfred Hutter & Wassilios Klein & Ulrich Vollmer (Hg.), *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 34), Münster 2002.

[3] Vgl. John M. Allegro, *Der Geheimkult des Heiligen Pilzes. Rauschgift als Ursprung unserer Religion*, Wien 1971.

[4] Vgl. Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen,* Bd. 1. *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg i. Br. 1978.

[5] Vgl. Jeffrey Hopkins (Hg.), *Tantra in Tibet. Das Geheime Mantra des Tsong-kapa*, Düsseldorf 1980.

(Kreis Neiße, Oberschlesien) geboren. Er studierte Philosophie, römisch-katholische Theologie und biblische und orientalische Sprachen an der *Pontificia Universitas Gregoriana* in Rom und schloß dort mit einer Lizentiatsarbeit über *Die Bischofswahlen im Patriarchat Konstantinopel während des vierten Jahrhunderts* ab. Führten ihn seine ersten Schritte auf dem Weg der akademischen Ausbildung tatsächlich nach Rom, so zog es ihn anschließend ins rheinische Bonn. Sein vertiefendes Studium der Vergleichenden Religionswissenschaft und Ethnologie an der Universität Bonn schloß Karl Hoheisel bei Gustav Mensching mit der Dissertation *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat „De errore profanarum religionum" des Iulius Firmicus Maternus* ab, die seinerzeit mit dem Dissertationspreis der *Gesellschaft der Freunde und Förderer der Universität Bonn* ausgezeichnet wurde. Parallel zur Ausbildung zum (nichtklinischen) Psychotherapeuten vollendete Karl Hoheisel 1974 seine Habilitationsschrift *Das antike Judentum in christlicher Sicht*.[6]

Von 1965 bis 1974 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. Assistent am *Anthropos Institut* der Steyler Missionare in St. Augustin und lehrte von 1971 bis 1974 an der zugehörigen Philosophisch-Theologischen Hochschule als Dozent für Vergleichende Religionswissenschaft. Nach sechsjähriger Tätigkeit in einem Projekt der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* war Karl Hoheisel von 1981 bis 1995 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike* in Bonn tätig, ab 1988 als dessen stellvertretender Direktor. Erhielt er bereits 1980 die Ernennung zum außerplanmäßigen Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bonn, so wurde Karl Hoheisel schließlich 1995 auf die neu eingerichtete C3-Professur für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Bonn berufen. Durch sein nun umfangreicheres Lehrdeputat konnte er in den Folgejahren eine ganze Generation von Bonner Religionswissenschaftlern prägen und fördern.

Seine Lehrveranstaltungen übten große Anziehungskraft auf Studierende weit über die Grenzen des eigenen Faches aus. Denn neben den allgemeinen und einführenden Seminaren in die Religionsgeschichte versprachen gerade die komparatistischen Vorlesungen ein besseres Verständnis religiöser Phänomene in ihren jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexten, wie bereits die folgende Auswahl anzudeuten vermag: *Religion und Rausch* (1998), *Theoretische und*

[6] *Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte* (Studies in Oriental Religions, Bd. 2), Wiesbaden 1978.

praktische (jüdische) Kabbalah (1999), *Reinkarnationsglaube und Rückführungstherapie* (2000) und *Kollektive Selbstmorde in der Religionsgeschichte* (2001). Ein gewisses Gespür für aktuelle Themen mag man Karl Hoheisel sogar unterstellen, als im Sommersemester 2001 seine Vorlesung *Gewalt und Religion: Fallstudien und wissenschaftliche Theorien* den Anschlägen vom 11. September 2001 vorausgingen. Innovativ war auch die Konzeption seiner Hauptseminare, die sich im Wintersemester stets mit einem problemorientierten Aspekt gegenwärtiger religiöser Gemeinschaften wie bspw. der Finanzierung, der Mitgliederwerbung oder der Konversion befaßten und in diesem Rahmen entweder Exkursionen zu religiösen Zentren einschlossen oder aber die Vertreter religiöser Gemeinschaften in die Lehrveranstaltung einbanden. Diese pädagogische Ausgestaltung war Mitte der 1990er Jahre ein Novum im religionswissenschaftlichen Studium, das sehr deutlich die Überwindung eines rein philologischen Paradigmas in der Religionswissenschaft und die deutliche Öffnung gegenüber empirischer Forschung markierte.

Die Mehrzahl von Magisterarbeiten und Dissertationen, die der Jubilar ab Mitte der 1990er Jahre begleitet hat und auch heute noch betreut, spiegeln diese Neuorientierung des Faches wider. Eine Besonderheit der von Karl Hoheisel entscheidend mitgeprägten Bonner Religionswissenschaft, die der Vermittlung von religionsgeschichtlichen Grundlagen stets eine große Bedeutung zugemessen hat, ist es sicherlich, die Analyse aktueller Phänomene mit einer historischen Perspektive zu verbinden. Daneben hat Karl Hoheisel seine Studierenden und Promovierenden dazu ermuntert, die konkreten Fragen der Religionsforschung in die methodischen und theoretischen Fachdiskurse einzubinden.

Die Beiträge dieser Festschrift *Nicht alle Wege führen nach Rom – Religionen, Rituale und Religionstheorie jenseits des Mainstreams* reflektieren in Ergänzung zur *Hairesis*-Festschrift diese Vielfalt von Karl Hoheisels wissenschaftlichen Lehr- und Forschungsinteressen.

Dem Rahmen einer Festschrift zur Ehrung des akademischen Lehrers entsprechend widmet sich Tudor Andrei Sala in seinem einführenden Essay dem Schülerkreis um den einflußreichen rumänischen Philosophen Constantin Noica (1909-1987). Statt sich wie sein Zeitgenosse Mircea Eliade (1907-1986) für die Flucht ins Exil zu entscheiden, bemühte sich Noica, trotz Haft und anderer Repressalien ein intellektuelles Leben in Rumänien während der Diktatur Ceauşescus

aufrecht zu erhalten. Gewandt schildert Sala das zunehmend spannungsreiche Verhältnis zwischen Noica und seinen aufbegehrenden Schülern, die er von 1975 bis 1987 in dem kleinen Karpartenort Păltiniş um sich versammelte.

Die nachfolgenden Beiträge dieses Sammelbandes gliedern sich in die drei Teile *Religionen* (I), *Rituale* (II) und *Religionstheorie* (III) und behandeln vorwiegend Aspekte religionswissenschaftlicher Forschung, die bisher eher selten angesprochen wurden. Was die meisten Beiträge miteinander verbindet, ist die Auffassung, daß Religionen nicht nur aus der Tradierung und Neuinterpretation religiöser Ideen bestehen, sondern daß die rituelle Praxis und die dazugehörigen Ritualdiskurse stärker in der religionswissenschaftlichen Forschung und Theoriebildung berücksichtigt werden müssen.

Den ersten Teil über Religionen eröffnet Anselm Neft mit einem Überblick antisatanistischer Literatur in Deutschland. Seit den 1970er Jahren bis in die Gegenwart werden in populären Publikationen Berichte von satanistischen Ritualmorden und sexuellen Perversionen im Kontext satanistischer Rituale (einschließlich Vergewaltigungen und dem Mißbrauch Minderjähriger) verbreitet. Wie Neft zeigen kann, ist die Faktizität dieser Schilderungen jedoch höchst fraglich, da die entsprechenden Veröffentlichungen von Journalisten, Aussteigern und „Sektenexperten“, die mit ihren hohen Auflagenzahlen das Bild des Satanismus in Deutschland prägen, meist auf konkrete Angaben (Wer? Wann? Wo?) zu den vielen angeführten und plastisch geschilderten Straftaten verzichten. Im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten, wo das Aufkommen antisatanistischer Literatur von zahlreichen kritischen Stimmen und Analysen begleitet wurde, steht eine kritische Aufbereitung in Deutschland noch aus.

Mit den ganz realen Massensuiziden der jüngeren Religionsgeschichte befaßt sich Ivon Hassenstein. Sie konzentriert sich dabei auf die Geschehnisse bei den Volkstemplern in Jonestown (1978), bei denen über 900 Personen umkamen, und den Selbstmorden bei der Gemeinschaft *Heaven’s Gate* (1997) mit 39 Toten. Haben bisherige Untersuchungen das Augenmerk vor allem auf die Interpretation von Gewalt und Autorität innerhalb dieser Gruppierungen gelegt, so geht Hassenstein aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive akribisch den Deutungen des eigentlichen Suizidverständnisses im Kontext der religiösen Lehren dieser Gemeinschaften nach.

Im Rahmen ihrer Dissertation über die Bedeutung des Religiösen in der Lebensgeschichte von Alkoholabhängigen hatte Claudia Schulz

1998 ein erstes Interview mit ihrer Protagonistin geführt, die damals zum Islam übergetreten war. Durch ein zweites, aktuelles Interview gelingt es Schulz nun, über einen Zeitraum von acht Jahren die weitere religiöse Lebensgeschichte ihrer Gesprächspartnerin nachzuzeichnen. Besonders interessant erscheint in diesem seltenen Zeitreiheninterview mit einer islamischen Konvertitin die beobachtbare Weiterentwicklung der individuellen Umsetzung religiöser Vorschriften und Ziele in einer weitgehend nicht-islamischen Lebenswelt.

Am Beginn des zweiten Teils dieses Sammelbandes, der sich mit Ritualen und Ritualtheorie auseinandersetzt, steht Oliver Krügers Beitrag über die von dem Ethnologen Frits Staal (*1930) entwickelte These, daß Rituale an sich bedeutungslos seien. Krüger erläutert den wissenschaftstheoretischen Hintergrund Staals, widmet sich dann jedoch hauptsächlich den normativen Implikationen von Staals These. Aufgrund der von Staal angeführten religiösen Referenzen vermutet er, daß Staals These – zum Teil jedenfalls – auf Deutungsmustern der religiösen Ritualkritik beruht, was Krüger am Beispiel der Ritualablehnung der Quäker zu illustrieren versucht.

In ihrem leidenschaftlich vorgetragenen Beitrag *Religionsästhetik und Religionsmusikologie* plädiert Isabel Laack dafür, nonverbale Quellen in der Religionswissenschaft stärker zu berücksichtigen und den Logozentrismus der bisherigen Forschung zu überwinden. Denn neben „Heiligen Schriften“, Glaubenslehren und verbalen Äußerungen verfüge Religion auch über mannigfaltige visuelle, musikalische und sonstige sinnliche Ausdrucks- und Erlebnisformen in Ritualen und auch in der alltäglichen Lebenspraxis. Als methodologischen Ausgangspunkt reflektiert Laack kritisch verschiedene Ansätze der Religionsästhetik, die sie keinesfalls auf ein rein semiotisches Verständnis reduzieren möchte. Abschließend präsentiert sie einen Entwurf der neuen Subdisziplin „Religionsmusikologie“ als konkretem Instrumentarium der religionsästhetischen Forschung.

Wenn nun nachfolgend Alexandra Kraatz in ihrem Beitrag *„No meeting without eating“* Feste und Rituale der Minahasa auf dem indonesischen Nord-Sulawesi darstellt, könnte man den Eindruck gewinnen, es handele sich hier um die Ausführung eines weiteren vernachlässigten Aspekts religionsästhetischer Forschung: nämlich die rituell eingebundene Speisekultur. Diese Fest- und Speisekultur ist im weitgehend christlichen Nord-Sulawesi eng mit der Ahnenverehrung verbunden. Kraatz zeigt sehr anschaulich, wie die indigenen Traditionen der ursprünglich üppigen Festmahle zunächst den Regulierungen

der niederländischen Kolonialherren angepaßt wurden und wie gegenwärtig neue Formen dieser Festlichkeiten als Teil einer „modernen“ Lebensführung entwickelt werden.

Einen sehr persönlichen Bericht von der Neugestaltung eines Shinto-Rituals für die Schiffstaufe des Ozeanriesen *MS Kyoto Express* im japanischen Yokohama steuert Robert Kötter bei. Er war als Religionswissenschaftler von der Reederei *Hapag-Lloyd* dazu beauftragt worden, ein entsprechendes Ritual auszuarbeiten und illustriert damit Möglichkeiten der „angewandten Religionswissenschaft“.

Der dritte Teil dieser kleinen Festschrift, der den Fragen der Religionstheorie gewidmet ist, wird von Brigitte Schöns kognitionswissenschaftlicher Betrachtung des Magie-Begriffes in der religionswissenschaftlichen Forschung eingeleitet. Schön legt dar, welche Rolle „Magie“ im Wechselspiel mit dem sich entwickelnden Begriff der „Wissenschaft“ in der Religionstheorie gespielt hat und noch immer spielt. Insbesondere stellt sie die gängige Berufung auf „Rationalität“ als Unterscheidungsmerkmal zwischen „wissenschaftlichem“ und „magischem Denken“ in Frage. Statt einer zunehmenden Rationalisierung des Denkens im Zuge einer vermeintlichen Säkularisierung (und den entsprechenden Implikationen evolutionistischer Religionstheorien) sei nämlich die Beständigkeit des „magischen Denkens“ als stabile und offenbar nützliche, kognitive Heuristik beobachtbar.

In mehrfacher Hinsicht bietet Holger Nielen ein Gegenstück zu Schöns Beitrag, wenn er die Arbeiten des in der Religionswissenschaft bisher nicht wahrgenommenen Psychologen Wolfgang Giegerich (*1940) vorstellt. Denn Giegerich ist davon überzeugt, daß der archaische Mensch der Vergangenheit auf seinem Weg zum modernen Menschen der Gegenwart seinen „Seelenaspekt“ immer weiter aus den Augen verloren habe. Für Giegerich spiegelt die Seele die Einheit des Menschen und seiner Welt wider. Eine erneuerte Psychologie als „aufgehobene“ Wissenschaft könne dieser ganzen (seelischen) Wirklichkeit wieder gerecht werden. Nielen verbindet schließlich die Diskussion von Giegerichs Werk mit den Fragen einer über das Empirische hinausgehenden Religionsphänomenologie.

Auch Andreas Kött befaßt sich mit der Thematik der Entwicklung der Religion und betrachtet die religionsphilosophischen Schriften Friedrich Nietzsches (1844-1900) im Hinblick auf die Frage, ob Nietzsches Auseinandersetzung mit den Religionen primär dem Zweck diente, seine Religionskritik zu untermauern, oder ob vielmehr die Religionskritik das Ergebnis seiner historisch-wissenschaftlichen

Analyse war. Kött setzt diese historischen Studien dabei in Zusammenhang mit Nietzsches Methode der Genealogie und erörtert dessen Thesen über den Ursprung und die Evolution der Religion.

Evolutionsbiologisch argumentiert Michael A. Schmiedel, als er sich der Frage nach der Konstruktion religiöser Normativität zuwendet – seiner Ansicht nach ist das Konstruieren religiöser Vorstellungen eine dem Menschen genetisch gegebene Eigenschaft. Menschliche Ethik sei demzufolge auf eine optimale Kosten-Nutzen-Relation im menschlichen Sozialverhalten zurückzuführen. Den evolutionsbiologischen Ansatz diskutiert Schmiedel am Beispiel der Kodifizierung und Umsetzung von religiösen Normen im chinesischen Buddhismus.

Die sehr unterschiedlichen methodologischen und wissenschaftstheoretischen Zugänge der Beiträge dieser Festschrift spiegeln einen bescheidenen Teil der vielfältigen, interdisziplinären Kontexte wider, in denen die religionswissenschaftliche Forschung heutzutage steht. Während seiner Lehrtätigkeit hat Karl Hoheisel seine Studierenden stets ermutigt, den Wert dieser Vielfalt an Perspektiven und Methoden schätzen zu lernen.

Tudor Andrei Sala

Paideic Utopia and the Modeling of the Self under a Totalitarian Regime

Notes on *The Păltiniş Diary*

Never stop sculpting your own statue

Plotinus

We do not and perhaps shall never know the person who first conceptualized the cold threat radiating from the tyranny of the stars. Yet the visionary who placed us all under the geometrical despotism of the plot shall for ever be remembered in the curses and lamentations of future generations, for they won't be able to erase from the repetitive patterns of lives present and past the stern figure of Borges. It is he, who in the two paragraphs of "The Plot" changed the way to perceive history and our lives as part of it. History becomes a complex web of traces generated by a certain number of scenes within their (endless?) "repetitions, variants, symmetries".[1]

I felt fate's partiality for "repetitions, variants, symmetries" reading Azar Nafisi's *Reading Lolita in Teheran.*[2] Some episodes, several snippets of dialogue, and a few gestures within this touching memoir seemed to take place only "that a scene can be played out again". The vivid description of the celebration of the soteriological value of books in an apartment in the sight of the Elburz Mountains echoed events that took place almost two decades ago in a cabin in the South-Eastern Carpathians. Gabriel Liiceanu's *The Păltiniş Diary* is the memoir that gives witness to that other episode.[3] Upon its publication

---

1 Jorge L. Borges, "The Plot", in: Id., *Collected Fictions*, translated by Andrew Hurley, New York 1999, p. 307.

2 Azar Nafisi, *Reading Lolita in Teheran. A Memoir in Books*, New York 2003.

3 The book was first published in 1983, followed in 1991 by a new edition including the passages which had fallen pray to censorship. The latest edition (with a new reprint in 2004) is the 1996 third edition (enlarged with two essays on the arrest and death of Constantin Noica): Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*,

Liiceanu's book initiated a real seismic shock in the cultural landscape of Ceauşescu's Romania.[4] A detailed study on the impact of the book on Romanian society during the Communist regime and after Ceauşescu's fall is still a desideratum. However, there is a plethora of newspaper and journal articles (mainly in Romanian) dealing with the book which has been claimed by many to be *the* major publication event in Romania during the 80's.[5]

Both Nafisi's and Liiceanu's work recount a unique cultural adventure within the political context of a totalitarian regime. They give vivid testimony of a bold and defiant project initiated by a teacher who gathered around him a selected number of students who were guided to experience culture as a way of life. For all figures involved the common reading, writing, and discussions of texts (literary or philosophical) acquired under the present political situation a *soteriological* dimension by modeling and preserving the integrity of the self in societies in which individuality was more than suspect, where the

---

Bucureşti [3]2004. The two recent English and French translations of the work rescued it from an inevitable provinciality and made it accessible for a broader readership: Gabriel Liiceanu, *The Păltiniş Diary. A Paideic Model in Humanist Culture*, trans. by James Christian Brown, Budapest 2000. See the positive reception in the lengthy book review by Michael E. Hoenicke Moore in *East European Politics and Societies* 16 (2002), pp. 572–588. Cf. also the French translation by Marie-France Ionesco *Le journal de Paltinis 1977-1981. Récit d'une formation spirituelle et philosophique*, Paris 1999.

[4] Four years after the *Diary* Gabriel Liiceanu edited the fascinating document *Epistolar* (Bucureşti 1987; rev. and enlarged, Bucureşti [2]1996) consisting of a series of letters exchanged not only between the "characters" of the *Diary* but also between other intellectuals reacting to the publication of the book. See also Liiceanu's lecture "What does it mean to be a European of the Post-War East?" published in the post 1990 editions as a preface of *The Păltiniş Diary*, pp. XXVI-XXXII.

[5] The best discussion of the *historical* reality of the book, namly the "Noica school", is: Katherine Verdery, *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, Berkeley 1991, pp. 256-301. See also: Antohi Sorin, "Commuting to Castalia: Noica's 'School', Culture and Power in Communist Romania", in: Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, pp. VII-XXIV (a useful overview both on the context and impact of the work); Andrei Cornea, *De la şcoala din Atena la şcoala de la Păltiniş*, Bucureşti 2004, pp. 196-256. For an attempt at mapping the confluence of ideologies in Noica's thought see Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, Bucureşti 1998. Cf. also the two essays by Dieter Schlesak, "Der Philosoph, die Diktatur und die Revolution. Constantin Noica – rumänischer Denker in finsterer Zeit" and "Von der Stärke des Gedankens in finsterer Zeit. Der rumänische Philosoph Constantin Noica" in his volume *Zeugen an der Grenze unserer Vorstellung. Studien, Essays, Portraits*, München 2005, pp. 295–328 and 329–348.

creative difference was hidden under a black cloak (material or ideological).

However, the two memoirs are not historical documents as an often encountered minimalist reading would like them to be. Both texts speak to us from that uncomfortable twilight zone between reality and fiction, between fact and imagination, propagating an ambivalence which forces us to re-think our questions, desires, and readings. A reading trying to gain access to the historical figure of the philosopher Constantin Noica in *The Păltiniş Diary* or the post-revolutionary Iran in Nafisi's book, will lose their traces in the shifting sands of memory and self.

Recounting a transforming experience, both texts reconstruct the literary space in which the "teacher" met with his "students". The reconstructed space does not resemble the clear architecture of a classroom with its unilateral flow of information and learning. It is a malleable and intimate world of exchange and dialogue – questions, answers, and silences – of dreams and unyielding realities, of utopias (always dangerous but so seductive) in the middle of a pervasive fear (with a ubiquitous centre and no periphery, not even in the sudden outbursts of joy and laughter).

The present essay will focus only on *The Păltiniş Diary*, leaving a detailed comparison of the two works for a future occasion. Some observations are necessary for the non-Romanian reader. Who was Noica? What happened in Păltiniş?

The question about Noica is more difficult to answer than it seems.[6] In his testamentary note he himself rejected his biography due to a lack of "content, in good part from my own intention". Over and against the crude and insignificant details of his life Noica sets up his philosophical work: "I lived my life in an idea, *and in nothing else* … I am in what I have published."[7] Nevertheless behind the impressive

---

6 In addition to the references in note 4/5 see also the personal biographical note in Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, p. 650. See also the website of the Romanian publisher Humanitas: http://autori.humanitas.ro/noica/index.php (accessed on Dec 10, 2006).

7 Constantin Noica, "Notă testamentară", in: *Viaţa românească* 83/3 (1988), p. 10 (original emphasis; English translation: Verdery, *National Ideology*, p. 261). There are some striking differences between the published testamentary note by Gabriel Liiceanu in *Viaţa românească* and the one given by Noica to Andrei Pleşu. The latter ends on a bitter note: "I lived my life without avail. It is good for us to end." See Stelian Tănase, *Anatomia mistificării 1944–1989*, Bucureşti 1997, p. 500.

oeuvre[8] of the Romanian philosopher[9] lies a controversial life.[10] He was part of that generation of Romanian intellectuals – together with Mircea Eliade[11] and Emil Cioran[12] – whose temporal choice for the shadow of infamous angelic wings left a mark on them and their work which can't be erased. Yet, while Eliade's and Cioran's flight to the West transformed them in distant but not unsympathetic spectators to the tremendous sufferings in post-war Communist Romania, Noica did not evade the crimson tempest. Thus he was placed for a decade (1949–1958) in forced domicile in a small provincial town, Câmpulung-Muscel. In 1958 he is arrested together with a group of intellectuals on ridiculous charges in the aftermath of the Hungarian revolution, sentenced to 25 years and finally released during the general amnesty in 1964.[13] After his retirement from the unspectacular

---

8 Noica's bibliography counts twenty-five books, a numerous number of articles, and a series of translations. See Laignel-Lavastine, *Filozofie şi naţionalism*, pp. 375–381. For a German readership one can add Noica's essays in two books published by Hans Peter Duerr ("Réflexions d'un paysan du Danube über Paul Feyerabend oder: Ama et fac quod vis", in: Duerr, *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2, pp. 60–68 und "Eines Menschen Leben als Stufen des Konkreten. Die Sieben Schritte von Buddha", in: Hans Peter Duerr, *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Frankfurt a. M. 1984, pp. 244–256) and one dealing with the latter's controversial and stimulating *Traumzeit* ("Traumzeit der europäischen Kultur", in: Rolf Gehlen & Bernd Wolf (eds.), *Der gläserne Zaun. Aufsätze zu Hans Peter Duerrs 'Traumzeit'*, Frankfurt a. M. 1983, pp. 62–69). See also the bibliography attached to the study by Andrei Marga cited below (note 9).

9 For a short overview on Noica's thought see Andrei Marga, "Vernunft und Schaffen. Über Constantin Noicas Philosophie", in: Id., *Philosophy in the Eastern Transition*, Cluj ^{2}1995, pp. 37–64. There are two recent monographs on Noica's ontology: Sorin Lavric, *Ontologia lui Noica*, Bucureşti 2005 and Andrei-Dragoş Giulea, *Fiinţă şi proces în ontologia lui Noica*, Bucureşti 2005.

10 See esp. the work by Alexandra Laignel-Lavastine (note 5) and also Adrian Marino, "Cazul Constantin Noica", in: Id., *Politică şi cultură. Pentru o nouă cultură română*, Iaşi 1996, pp. 78–103 (for Noica's ambivalent attitude toward the regime of Ceauşescu).

11 From the abundant bibliography on Mircea Eliade's political past, I will mention only the important most recent monograph by Florin Turcanu, *Mircea Eliade: le prisonnier de l'histoire*, Paris 2003. On the academic and political activity of the early Eliade see the discussion, collection, and translation of sources by Hannelore Müller, *Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie* (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, Bd. 3), Münster 2004.

12 See Marta Petreu, *An Infamous Past. E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, trans. by Bogdan Aldea, Chicago 2005.

13 See the disturbing documentation collected by Stelian Tănase in his magistral *Anatomia mistificării 1944-1989*, Bucureşti 1997.

academic assignment as a researcher at the Center for Logic in Bucharest in 1975, he retreats to Păltiniş, a small resort in the Carpathians not far from Sibiu (Hermannstadt). There he initiated until his death in 1987 what would become in a short period of time a myth: the *School of Păltiniş*. Gathering around him a limited number of disciples[14] he designed and conducted a unique experiment: a philosophical school with striking similarities to ancient Greek and Hellenistic philosophical circles.[15] Philosophical *paideia* would be conferred to a small number of gifted students based on an intense plan of reading, translation, and interpretation of the major philosophical traditions of the West.

The texts and the authors mentioned in the *Diary* emerge out of the darkness of an imposed oblivion. Very vivid are Liiceanu's descriptions of the official academic philosophical education restricted to passages from Marx, Engels, and Lenin. The state-promulgated dialectic materialism exercised a complete eclipse on the fundamental works of philosophy which were deposited in a "special archive" to which students would have access only with a special authorization.[16] On this background Noica reopens a forgotten noetic universe to his students. Shady figures as Plato, Plotinus, Augustine, Spinoza, or Kierkegaard, resuscitate once again curiosity and imagination. Their texts are read and thought through after a period of enforced amnesia. Noica plays the role of the central "text-broker" (Gregory Snyder) providing the precious material which is devoured by ravenous

---

[14] The core of Noica's disciples is made up Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu, and Sorin Vieru. Especially the first two will play a decisive role in the cultural and political landscape of post-communist Romania. The philosopher Liiceanu founded in 1990 the prestigious Romanian publishing house Humanitas whose general manager he is up to the present. Andrei Pleşu was Romanian Minister of Culture (1990-1991), and Romanian Minister of Foreign Affairs (1997-1999).

[15] Cf. on the similarities between ancient philosophical schools and Noica's circle the essay, partly "hagiographic" (Sorin Antohi) in tone by Cristian Bădiliță, " 'Stai lîngă mine şi ascultă' sau Gînduri despre Şcoala de la Păltiniş", in: Id., *Platonopolis sau Împăcarea cu filoyofia*, Iaşi 1999, pp. 181-203. On the philosophical education in antiquity (and going far beyond that) with a special focus on the interaction between teachers and their students see the excellent book by H. Gregory Snyder, *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, New York 2000.

[16] Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. XXVI-XXVII.

minds.[17] Yet, the role of "text-broker" is not limited to the teacher, as also the students assume gladly the challenge to borrow Noica works by Foucault, Heidegger, or Jung and to subsequently discuss them with him.

All these interrelated textual practices pass beyond the *Bildung* of the "student", as they act outside the book on its readers. The intensive manipulations of texts described in *The Păltiniş Diary* pursue also an explicit subversive activity: the *making of a new philosophical canon*, by clearly stating and delimiting what is worth reading and what not.[18] Over and against the caricature of the official state philosophy of dialectical materialism, a whole array of censured and half-forgotten names and works establish a *new* canon.[19]

Written from below, from the perspective of the "student", *The Păltiniş Diary* is an exercise of the narrating self on itself, having intriguing similarities with the antique philosophical practices of the "spiritual exercise".[20] The work emerges out of the agonistic rivalry of two different, mutual exclusive techniques of the modeling of the self. The first is advocated by the "teacher", Constantin Noica, while the second crystallizes progressively in the "students", Andrei Pleşu and Gabriel Liiceanu. The *Diary* is a moving testimony of the challenging rejection of the first technique, identified with the figure of the "mentor" despite the close bonds of gratitude, enthusiasm, and love.

Noica tries to implement a spiritual exercise of negating the "individual self" through culture. The intensive practice of culture (philosophical culture) is for Noica both a therapeutic and soteriological exercise. It culminates in the "good forgetting", the "forgetting of the individual ego and the memory of the enlarged self".[21] This action is

---

[17] See on this the anecdote exemplifying the invaluable worth of certain books in which Noica sells to Liiceanu for the period of two years (!) Bruno Cassirer's edition of Kant (Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 196).

[18] See the importance of lists of philosophers and texts in the book (Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 25, p. 37 [the memorable matchbox episode]).

[19] See for the "canonical battle" initiated in Romania by *The Păltiniş Diary* the keen essay by Ştefan Borbély "Jurnalul de la Păltiniş", in: Id., *Visul lupului de stepă*, Cluj 1999, pp. 62-67.

[20] See the classical works by Pierre Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris ^{2}2002, and Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris 1984 (*Histoire de la sexualité*, vol. 3). See also Michel Foucault's essay "L'écriture de soi", in: *Corps écrits*, 5 (1983), pp. 33. [now in: Id., *Dits et écrits*, vol. 2, Paris 2001 (Quarto), pp. 1234–1249.

[21] Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 100.

described also in a cathartic language as “purification” – in Noica’s words: “to cleanse yourself from the dirt of your own narrow self”.[22] This dangerous exercise of the dissolution of individuality (the “narrow self”) within the acidic medium of culture (“this modern variant of the objective mind”[23]) conjures up bleak moments of recent history.

In the shadow of the eclipsing of the self, the “disciple” locates himself within the regimen of “obedience”, an “unconditional submission” toward the “teacher” constructed after the model of the Spiritual Father in the Christian Orthodox tradition.[24] Liiceanu does at one moment bookkeeping about his “gains” from the “deliberate suspension” of his “critical faculties”.[25] However, this total “obedience” (with all its cultural and spiritual antecedents) is only one reaction within the paideic model offered by Noica. In a very insightful entry in his diary Liiceanu remarks:[26]

> In these pages … there is a twofold movement: piety, which is a form of unconditional submission and which shifts the emphasis from yourself to the other, gradually withdrawing and giving way to a seeking which reorients the entire scenario and transforms imitation and admiration into a diversion designed to lead to the installation of a *new ego*. This pride, which is both pagan and modern, generates a sort of mystery in which the welcoming ego does not yield itself except for the self of its *self*-finding.

It is highly relevant that at the beginning of the following entry (10th October 1980) Liiceanu notes: “Any book … conceals within itself its own recipe”.[27] The “recipe” of the *Diary* is this description of the “twofold movement” of the self towards and away from the figure of the “teacher”. Such a pulsation is a sign of the vitality of any “master-disciple” relationship. In the “Postscript” of the book, Liiceanu, looking back on a work, a personal work, a diary on his relation with Noica (published however without Noica’s assent, or even knowledge of its content!), tries to concentrate the multiple and diffuse entries in a general matrix. Dissecting with lucidity the “paideic model” described by the book, he asserts that:

---

22 Ibid., p. 129.
23 Ibid., p. 204.
24 See ibid., pp. 58-59, with the quotation from Symeon the New Theologian.
25 Ibid., p. 59.
26 Ibid., p. 136 (Italics in the original).
27 Ibid., p. 139.

> For such a model to be brought to birth it is, of course, necessary for there to be both a rectorial mind and one which feels the need and wishes to be modeled, supervised and increased to the point where it can cut itself loose, part from, indeed even *turn against*, the one who has accompanied and guided it for a time … without such a fertile betrayal no paideic model can truly reach its saturation, and in an excessively prolonged discipleship it does no more than live its own failure and destruction.[28]

This *Rückblick* materialized in a place of reflection *outside* the *Diary* echoes Zarathustra's words: "One repays a teacher badly if one always remains nothing but a pupil."[29] *The Păltiniş Diary* is a literary testimony of this difficult 'good repayment'.

The text traces the strenuous work of the "disciple" on himself. One can perceive a structure, certain anagogic changes of style and attitude towards the "mentor". The content of the diary entries shifts from a dedicated and meticulous account of the events at Păltiniş (the voice, presence and actions of the "teacher" in an attempt to "capture … the Noician spirit"[30]) to a critical, ironical, and skeptical view.[31] However, the complexity of this change is reflected in the evasive evolution from one state to the other. There is no uniform continuity, or consequent gradation of the movement away from the "teacher". The distance between "master" and "disciple" is modeled not by organic rules of growth but has affinities to a meander, full of turns, leaps forward, returns, convulsions, and hesitations.

The aforementioned "turn against" the "master" dominates the work. It is *geometrically* located with an artful *raffinement* in the middle of the book, and *chronologically* in a shrill anachronism. Time seems to leap forward, to turn back and leap again forward: November – October – December.[32] The entries in this period contain direct attacks against Noica and sincere doubts on the legitimacy of his authority. This turn in time harbors not only a turn of the "disciple" against his "master" but also a turning on himself.[33] The close interrelatedness of these two movements of the *Kehre* has to be emphasized

---

28 Ibid., p. 207 (Italics added).

29 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra. A Book for None and All*, trans. by Walter Kaufmann, New York 1978, p. 78.

30 Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 31.

31 See the most pertinent comments by Mariana Șora in her letter to Gabriel Liiceanu published in the *Epistolar*, pp. 189-203.

32 The entries from the "19th to 22nd of November" (Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, pp. 113-130) precede those grouped "October to December 1980" (pp. 131-142).

33 See the remarks from Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 136 quoted *supra.*

in more detail. They set up the two coordinates which define the space in which the "murder" is possible, a "murder" which is inevitable, dictated by the plot of the story.

Liiceanu describes in the "Postscript" the "murder" as "desired by both sides and foreseen as an obligatory act in any paideic scenario".[34] This ritualized act has a soteriological function, as it "becomes the highest form of affirmation, conferring on the victim a moment of supreme beatitude and offering him, by this new embodiment, the chance of another life."[35] *The Păltiniş Diary* is a dramatic testimony of the internal struggle to make this act possible. The several diary entries document vividly the difficulties, hesitations, pride, remorse, shame, cruelty, final relief and anxiety. The work is the literary tracing of a (postponed) "murder" on which both the killer and the victim tacitly agreed upon. Liiceanu notes: "the inability to commit this 'murder', or hesitation about committing it, will make the victim suffer, and he will render his soul as a sigh of relief when the apparently delayed stroke is finally felt."[36]

Reading *The Păltiniş Diary* as a crime story of an anticipated and finally fulfilled "murder" confronts the reader with the question: *who is the victim*? A superficial reading would point to the crying teacher at the end of the last diary entry[37] and imply a parricide. Noica himself read the book in this way. He wrote in a private letter to Liiceanu: "I was shocked when I opened it [sc. the published book], then I was ashamed … and finally I was relieved: you succeeded with your parricide, the murder. It is even a perfect murder, without any trace of violence."[38] Is the text of the *Diary* the dagger implanted with love and reverence by the disciple in the aging body of his mentor? *Et tu Brute?*

A different, more subtle reading is proposed by Emil Cioran in a letter to Gabriel Liiceanu. He remarks: "Le *crime* qui lui couronne concerne moins le Maître que le Disciple: celui qui vous venez de tuer en vous ... "[39] Cioran's keen sense for the irremediable wounds on the individual self discerns clearly the *true victim* of the book following

---

34 Ibid., p. 207.
35 Ibid.
36 Ibid. 207.
37 Ibid., p. 197 ("His voice began to tremble, then he burst into tears and left the room.")
38 Gabriel Liiceanu (ed.), *Epistolar*, revised and enlarged ed., Bucureşti 1996, p. 15 (my translation).
39 Ibid., p. 13.

the trace left on its pages by the writing hand. The "murder" is a crime on the self, and thus is part, the crowning part, of the work on the self described in the text. The "disciple" is killed by himself in order to give birth to a new self. The final sentence of the last diary entry (July 1981) hints with its blatant amniotic perspective to the imminent birth: "I remained on the other side of the door, not knowing what to do, feeling very insignificant, powerless, and above all scared."[40]

This anticipation initiates also an interesting change of genre. Only reading *The Păltiniş Diary* as a self-modeling of the self (in the very act of writing about itself) one can make sense of its peculiar combination of genres. The greatest part of the book consists of daily diary entries of the time periods spent by Liiceanu in Noica's physical and "spiritual" proximity. The different entries are headed by the day of the week and exact date (e.g. "Saturday, 26th January 1980"). The different sojourns at Păltiniş are clustered together, forming different units, headed by the precise period which they cover (e.g. "2nd to 12th October 1977"). With a single exception discussed above, these clusters of diary entries are ordered chronologically.[41] The last "cluster" poses, however, several interesting anomalies. First, although it covers three days it consists of a *single* diary entry in which the different days are not differentiated. Second, the exact date is missing. The entry has the vague heading "July 1981", in obvious contrast to the precise, even meticulous dating of the preceding ones.[42] This vagueness exhibits a detachment, a view from a relative distance, pervasive in this last diary entry.[43] This important caesura opens a new space of writing, a *different* writing. The scrupulous recording of the days in the presence of Noica, the daily movements and *apophthegmata* of the mentor, are replaced by a critical commentary, a discussion of the "phenomenon" Noica.[44] This new genre within the *Diary*, this differ-

---

40 Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 197.

41 The exceptions are the two groups ("19th to 22nd November 1980" and "October to December 1980").

42 There is a close relationship to the other "vague" heading of the "October to December 1980" cluster (the time of the *Kehre*) (Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, pp. 131-142).

43 It is very important to note that the exercise of writing the diary itself presupposes a distance, a certain detachment from the figure of the "guru". Liiceanu remarks in the first diary entry (21st March 1977): "[t]he paralyzing respect of past years has gone". Liiceanu entered in Noica's circle in 1967, while the diary starts with 1977. See Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. XXVII.

44 See ibid., pp. 198-205.

ent style, provides a new textual body for the new self; a self which by chiseling out the disciple in itself can look with "objectivity" to Noica, having stepped out of the intimacy of the "mentor – disciple" relationship.[45]

The last and final stage of the self-constituting and self-modeling work of the self on itself documented by the *Diary* is the exercise of re-reading summarized in the "Postscript". In it the new self tries to approach, to touch again the "mentor – disciple" relationship from a place *outside* it. Only in this difficult move is he able to witness both the "murder" and the "happy victim"[46].

The writing self is able to realize the "murder" only by stepping outside the story and assuming its final identity as *a reader* ("I have been rereading these pages … "). By this it joins the anonymous eyes that were following its movements from the first diary entry on. One is compelled to ask: Why this final avatar? In a certain sense the "Postscript" witnesses the utmost position in some gradation of distance vis-à-vis the "mentor – disciple" relationship. From a place outside the text the now reading self can look back and see the serene corpses of the mentor and the disciple lying side by side. However, there might be a more subtle reason in the final change of character. By assuming the identity of the reader does the author step into the (blind) spot of guilt?

In 1971 François Le Lionnais, member of the provocative literary enterprise *Ouvroir de Littérature Potentielle* (Oulipo), published an intriguing survey of all possible solutions given to the question "Who is guilty?" in published crime stories.[47] He found out that a single

---

45 Such an "objective", historic-critical appraisal is perceived by Noica as a "burial" to his figure, still in philosophical motion. When in a dialogue, recounted in the *Diary*, Liiceanu brings the discussion to a planned monograph on his teacher, Noica reacts with the words: "Why, my dear chap, this desire to see me buried at all costs?" (Liiceanu, *The Păltiniş Diary*, p. 32). Cf. Noica's similar reaction to Liiceanu's beautiful but nevertheless critical essay "Filozofia şi paradigma feminină a auditoriului", published in *Viața româneasca*, 80/7 (1985), pp. 55-69. The seventy-six years old Noica writes in an open letter addressed to Liiceanu, published as an addendum to the essay: " … I remind you that for me life and culture are a problem of a long race, in which the finish is important. Why don't you wait for me at the final sprint? It will be soon enough." (My translation).

46 See *Liiceanu, The Păltiniş Diary*, p. 207.

47 François Le Lionnais, "Who is Guilty?", in: Harry Mathews & Alastair Brotchie (eds.), *Oulipo Compendium*, London 2005, pp. 271–272 (originally published as "Les structures du roman policier: Qui est le coupable?", in: *Subsidia Pataphysica* 15).

logical possibility has never been realized: the crime was committed by the reader. Before Le Lionnais' study this most elusive suspect, the reader, was outside any criminal investigation. After Le Lionnais things have changed.

In *The Păltiniş Diary* the "murder" is never explicitly assumed being only witnessed as an already consummated event. It is in the exercise of (re)reading that the author and the reader, the movements of the writing hand and the eyes following their trace, are confronted with the "happy victim". Only by joining the reader is the writing self able to see what the former sensed from the beginning. For the eyes touching the first lines of the *Diary* are already guilty. They are guilty of becoming different. And this is a "happy guilt".

Teil I

Religionen

Anselm Neft

Antisatanismus in Deutschland

Ein Literaturüberblick

1. Einleitung

Der Begriff Antisatanismus bezeichnet in dem vorliegenden Aufsatz ein Mahnen vor den realen oder angeblichen Gefahren, die von satanistischen Vereinigungen und satanistischem Gedankengut ausgehen. Der größte Teil antisatanistischer Publikationen läßt sich einer der drei folgenden Textgattungen zuordnen: Journalistische Arbeiten, Aussteigerberichte und Veröffentlichungen von Sekten- bzw. Weltanschauungsbeauftragen.

Bislang gibt es in Deutschland keine systematische wissenschaftliche Aufarbeitung der antisatanistischen Publikationen.[1] Der vorliegende Artikel möchte daher einen Überblick über die deutsche antisatanistische Literatur geben. Vorangestellt ist eine Einführung in antisatanistische Darstellungen anhand US-amerikanischer Literatur. Dabei zeigt sich, daß diese Darstellungen mit den deutschen vergleichbar sind. Während es in den USA jedoch eine kritische Aufarbeitung antisatanistischer Publikationen gibt, fehlt diese in Deutschland. Die Hoffnung ist daher, mit diesem Aufsatz zugleich eine Ausgangs- und Materialbasis für künftige Arbeiten bieten zu können.

[1] Einen ersten Schritt in diese Richtung bietet erst das im September 2006 erschienene Buch von Andreas Huettl und Peter-Robert König, *Satan – Jünger, Jäger und Justiz*, Augsburg 2006. Im ersten Teil überprüft der Jurist Huettl zahlreiche Fälle mutmaßlicher satanistischer Verbrechen, die in antisatanistisch motivierten Artikeln und Büchern angeführt werden. Über den Satanismus selbst gibt es in Deutschland ebenfalls kaum wissenschaftliche Literatur. Eine Ausnahme ist die Arbeit des Religionswissenschaftlers Joachim Schmidt, *Satanismus, Mythos und Wirklichkeit*, Marburg 1992. Eine Diplomarbeit der Ethnologin und Volkskundlerin Katharina Kickinger mit dem Titel *Satanismus. Eine Entmystifizierung* soll demnächst im Facultas Verlag publiziert werden.

2. Antisatanismus in den USA

Zeitgenössische Berichte[2] über die vermuteten Verbrechen in satanistischen Gruppen basieren hauptsächlich auf den Aussagen von Menschen, die angeben, selbst Mitglied in einer solchen Gruppe gewesen zu sein. Diese vermeintlichen Zeugen spielen vor allem deshalb eine so große Rolle, da in der Regel empirisch nachprüfbare Beweise fehlen.[3]

Der erste massenwirksame Bericht[4] dieser Art erscheint 1972 in den USA. Mike Warnke beschreibt in *The Satan-Seller* seine Mitgliedschaft in einem internationalen Kult namens *The Brotherhood*, einer „worldwide, supersecret control group"[5]. Die *Brotherhood* feiere Schwarze Messen mit umgedrehten Kreuzen und nackten Frauen auf einem Altar und schleudere Flüche gegen abtrünnige Mitglieder.[6] Morris Cerrullo, Gründer der *Morris Cerrullo World Evangelism*, tourt bereits 1972 mit seinem *witchmobile* und Warnke durch die USA, um die Menschen vor der Gefahr des Okkulten zu warnen.[7]

---

[2] Vorstellungen über geheime Kulte, die Erwachsene und Kinder opfern, Blut trinken und sexuelle Perversionen im Rahmen eines Rituals praktizieren, finden sich mehrfach in der Geschichte. Für eine Darstellung solcher Gerüchte in Bezug auf die Urchristen siehe Bill Ellis, „De Legendis Urbis. Modern Legends in Ancient Rome", in: *Journal of American Folklore* 96 (1983), S. 200-208. Über die Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden vom 13. Jahrhundert bis Ende des 19. Jahrhunderts schreibt Hermann L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, München [8]1900. Antikatholische Propaganda in den USA der 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts, zu der Berichte vermeintlicher Ex-Nonnen über sexuellen Mißbrauch und Kindstötung gehörten, behandelt David H. Bennett, *The Party of Fear*, Chapel Hill 1988. Die These einer Korrelation zwischen den Ritualmordvorwürfen gegen frühe Christen, den Anschuldigungen gegen häretische Gruppierungen wie die Katharer und schließlich den Hexenprozessen der frühen Neuzeit vertritt Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, London 1976.

[3] Vgl. Joel Best, „Endangered Children in Antisatanist Rhetoric", in: James T. Richardson & Joel Best & David G. Bromley (Hg.), *The Satanism Scare*, New York 1991, S. 99.

[4] Auch vorher gab es schon vereinzelt Berichte von Frauen oder Männern, die behaupteten, Mitglieder eines sogenannten Satanskultes gewesen zu sein. Warnkes Buch erzielte jedoch ungleich höhere Verkäufe. Vgl. Gareth J. Medway, *The Lure of the Sinister. The Unnatural History of Satanism*, New York 2001, S. 164-65.

[5] A. a. O., S. 93-94.

[6] Vgl. Mike Warnke & Dave Balsiger & Les Jones, *The Satan-Seller*, Plainfield 1972, S. 33-34.

[7] Vgl. Medway, *The Lure of the Sinister*, S. 167.

Warnke gründet schließlich eine Stiftung und sammelt Spenden für seinen Kampf gegen den Satanismus. Anfang der 1990er finden Steuerprüfer heraus, daß Warnke von im Jahr 1991 eingenommenen 800.000 Dollar lediglich 900 Dollar zu gemeinnützigen Zwecken, den Rest für sich, seine Frau und seinen Schwager genutzt hat.[8] Zur gleichen Zeit recherchieren zwei Journalisten des christlichen Magazins *Cornerstone*, Jon Trott und Mike Hertenstein, den Wahrheitsgehalt des *Satan-Seller* und kommen zu dem Ergebnis, daß es sich bei dem Buch um eine Fiktion handelt.[9]

Zum Mißbrauch oder der Tötung von Kindern kommt es in dem bei Warnke dargestellten Kult nicht. Diese Delikte finden sich in dem 1980 in den USA erschienenen Buch *Michelle Remembers*. Es enthält Kindheitserlebnisse, an die sich Michelle Smith im Verlauf einer zwölfmonatigen Behandlung mit der Hilfe des Therapeuten Lawrence Pazder zu erinnern meint.

Laut dem Fallbericht wird das Mädchen namens Michelle 1955 im Alter von fünf Jahren von ihrer Mutter in einen Kult namens *The Church of Satan*[10] eingeführt. Sie wird Zeugin und Mittäterin unmenschlicher Zeremonien, zu denen auch die Opferung von Kindern gehört. In dem Buch finden sich allerdings Passagen, die es schwer machen, den Inhalt als Tatsachenbericht aufzufassen: „Satan took his place by the altar, flames running up and down his back – and as he did so, a red cover miraculously appeared on the stone."[11] An anderer Stelle wird ein bisher als imaginär geschilderter Freund von den Satanisten als reale Person getötet.[12]

1981 verwendet Michelles Therapeut Pazder den Begriff *ritual abuse* erstmals in einem Vortrag beim Jahrestreffen der *American Psychiatric Association*.[13] Die Frage nach der Glaubhaftigkeit der im Rahmen der Therapie berichteten Fälle rituellen Mißbrauchs spalten

---

8 Vgl. Jeffrey S. Victor, *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago ^{4}1996, S. 230.

9 Vgl. Mike Hertenstein & Jon Trott, „Selling Satan: The Tragic History of Mike Warnke", in: *Cornerstone* 21 (1992), S. 7-38; im Internet verfügbar unter http://www.cornerstonemag.com/features/iss098/sellingsatan.htm, verfügbar am 1.12.2006.

10 Zu Beginn des Buches wird in einem Disclaimer darauf hingewiesen, daß diese *Church of Satan* keine Verbindung zu der kalifornischen *Church of Satan* hatte. Diese wurde erst 1966 von Anton Szandor Lavey in San Francisco gegründet.

11 Michelle Smith & Lawrence Pazder, *Michelle Remembers*, London 1981, S. 243.

12 Vgl. a. a. O., S. 189ff.

13 Vgl. Debbie Nathan & Michael Snedeker, *Satan's Silence. Ritual Abuse and the Making of a Modern American Witch Hunt*, New York 1995, S. 50.

fortan die amerikanischen Therapeutinnen und Therapeuten in zwei Lager. Die Extrempositionen sind auf der einen Seite die Meinung, die Fallberichte entsprächen uneingeschränkt der Wahrheit, auf der anderen Seite die Ansicht, sämtliche Schilderungen dieser Art seien unter das *false memory syndrom*[14] einzuordnen.

In den Folgejahren werden weitere Berichte veröffentlicht, in denen Frauen schildern, sie seien in satanistischen Gruppen rituell mißbraucht worden. Einer der bekanntesten ist *Satan's Underground*[15] von Lauren Stratford. Darin beschreibt Stratford ihr Heranwachsen in einem Satanskult. Die Geschichte ähnelt in vielem der von Michelle Smith. Neu ist die Erwähnung von *breeders*: Frauen, die dazu benutzt würden, Kinder auszutragen, die wiederum einzig zu dem Zweck der Opferung dienten. Damit niemand das Verschwinden solcher Neugeborener bemerke, richteten die Satanisten eigene *breeding farms* ein, wo Kinder geboren werden könnten, von deren Existenz nie eine Behörde erführe.[16]

Reporter des christlichen Magazins *Cornerstone* – Bob und Gretchen Passantino, sowie Jon Trott – befaßten sich intensiv mit dem Fall. Durch zahlreiche Interviews im Familien- und Freundeskreis von Lauren Stratford wurden etliche Widersprüche und Ungereimtheiten in *Satan's Underground* offenkundig. Die Passantinos und Trott zeigen sich verwundert darüber, daß Verleger und Talkshowmoderatoren wie Bob Larson oder Geraldo Riviera, Laurens Aussagen einer breiten Öffentlichkeit als Faktum darbieten, ohne sich die Mühe zu machen, deren Wahrheitsgehalt auch nur oberflächlich zu überprüfen.[17]

1983 klagt Judy Johnson die Erzieher der *McMartin Preschool* in Jordan, Minnesota, an, satanische Sexrituale mit ihrem zweijährigen Sohn zelebriert zu haben. Der Fall kommt vor Gericht, wo schließlich Hunderte von Kindern befragt werden, und endet 1990 mit freigesprochenen Angeklagten. Dennoch sind die Vorwürfe nicht ohne Wirkung geblieben. Nicht nur, daß sich die Angeklagten in Folge der Anschuldigungen allerlei Angriffen und Verfolgungen ausgesetzt sehen; es

---

[14] Vgl. Sherrill Mulhern, „Satanism and Psychotherapy: A Rumor in Search of an Inquisition", in: James T. Richardson & Joel Best & David G. Bromley, *The Satanism Scare*, New York 1991, S. 145-172.

[15] Vgl. Lauren Stratford, *Satan's Underground*, Gretna ^{3}1993.

[16] Vgl. a. a. O., S. 93-96.

[17] Vgl. Gretchen Passantino & Bob Passantino & Jon Trott, „Satan's Sideshow", in: *Cornerstone* 18 (1989), S. 23-28.

rücken auch seit 1983 mehr und mehr Fälle von angeblich satanistischem Kindesmißbrauch in das Licht der Öffentlichkeit.[18]

Seit 1984 werden in den USA *satanic crime seminars* von selbst ernannten Polizei-Experten, sogenannten *cult cops*, abgehalten.[19] In diesen Seminaren wird gelehrt, daß Satanismus Gewaltverbrechen motiviert, ein wachsendes Phänomen darstellt und neue investigative Techniken erforderlich macht. Häufig wird ein vierstufiges Modell präsentiert, das eine Entwicklung vom frustrierten Jugendlichen zum mächtigen, im Geheimen operierenden Satanisten zeigt. Auf diese Weise werden nicht-kriminelle Verhaltensweisen wie das Hören von Heavy Metal, das Spielen von Fantasy-Rollenspielen, das Lesen von Büchern über Okkultismus bzw. die Mitgliedschaft in einer satanistischen Gruppe wie der *Church of Satan* mit Serienmord, Tierverstümmelung, rituellem Mißbrauch und einer internationalen Verschwörung in Verbindung gebracht. Dabei wird auch ein Zusammenhang zwischen Satanismus und nicht primär christlichen Religionen wie z. B. Wicca, Santeria und Voodoo hergestellt.[20]

In den USA findet jedoch auch zunehmend eine kritische Auseinandersetzung mit antisatanistischen Publikationen und den daraus resultierenden antisatanistischen Maßnahmen statt. Der ehemalige Polizeibeamte Hicks etwa widmet den *cult cops* ein Buch, in dem er auf die Gefahren dieser Art von Polizeiarbeit hinweist.[21]

Eine weitere skeptische Stellungnahme stammt von dem FBI-Beamten Kenneth V. Lanning. In einem offiziellen Bericht vom Juni 1989 schreibt er zu den Gerüchten über satanistische Morde:

> A satanic murder should be defined as one committed by two or more individuals who rationally plan the crime and whose primary motivation is to fulfill a prescribed satanic ritual calling for the murder. By this definition, I have been unable to identify even one documented satanic murder in the United States.[22]

---

[18] Eine detaillierte Beschreibung des Falles und seiner Auswirkungen ist nachzulesen bei Nathan & Snedeker, *Satan's Silence*, S. 67-92.

[19] Vgl. Robert D. Hicks, „The Police Model of Satanic Crime", in: Richardson & Best & Bromley, *Satanism Scare*, S. 175.

[20] Vgl. a. a. O., S. 176-179.

[21] Vgl. Robert D. Hicks, *In Pursuit of Satan*, Buffalo 1991.

[22] Kenneth V. Lanning, „Satanic, Occult, Ritualistic Crime: A Law Enforcement Perspective", in: *Police Chief* 56 (Oktober 1989), S. 62-85, hier S. 83; im Internet verfügbar unter www.textfiles.com/occult/OTO/lanning.doc, verfügbar am 25.11.2006.

In einem weiteren Bericht von 1992 schreibt Lanning: „Not only are no bodies found, but also, more importantly, there is no physical evidence that a murder took place."[23] Im gleichen Bericht gibt Lanning an, welche Argumente in antisatanistischen Publikationen angeführt werden, um zu erklären, warum es an empirischen Beweisen für die Aussagen in therapeutischen Fallberichten wie *Michelle Remembers* fehlt:

> The alleged explanations for this include: the offenders moved the bodies after the children left, the bodies were burned in portable high-temperature ovens, the bodies were put in double-decker graves under legitimately buried bodies, a mortician member of the cult disposed of the bodies in a crematorium, the offenders ate the bodies, the offenders used corpses and aborted foetuses, or the power of Satan caused the bodies to disappear.[24]

Während Gräber unter Gräbern und der kriminelle Zugriff einzelner Kultmitglieder auf ein städtisches Krematorium zumindest denkbar sind, kann man tragbare Krematorien aus physikalischen Gründen ausschließen. Die Mithilfe Satans beim Beseitigen der Leichen schließlich steht als Antwort auf die Frage nach deren Unauffindbarkeit außerhalb eines rationalen Diskurses.

Eine Erklärung dafür, warum die Berichte von ehemaligen Kultmitgliedern oftmals verwirrend und widersprüchlich sind, bietet Cory Hammond, stellvertretender Direktor der Klinik für Sexual- und Ehetherapie an der University of Utah und Ehrenmitglied der *American Society of Clinical Hypnosis.*[25] Ihm zufolge wurde die satanistische Sekte nach dem 2. Weltkrieg durch in die USA geschmuggelte NS-Wissenschaftler gegründet. Inzwischen seien auch die Mafia, die NASA und hochrangige Geschäftsleute an Experimenten beteiligt, in denen Kinder gefoltert und gehirngewaschen würden. Ziel sei es, unzählige Roboter zu produzieren, die zu Pornographie, Drogenhandel, Prostitution und Waffenschmuggel eingesetzt werden könnten. In einem ausgeklügelten Prozeß würden verschiedene Persönlichkeiten in ein Kind eingepflanzt. *Delta* z. B. sei der Name eines Killerprogramms, *Omega* hingegen ein Selbstzerstörungs-Programm, das erkläre, warum sich manche Patienten in der Therapie selbst verstümmeln

---

[23] Kenneth V. Lanning, *Investigator's Guide to Allegations of „Ritual" Child Abuse*, FBI Academy, Quantico, VA 1992, S. 20. Im Internet verfügbar unter: www.textfiles.com/occult/OTO/lanning2.doc, verfügbar am 25.11.2006.

[24] A. a. O., S.20.

[25] Vgl. Richard Ofshe & Ethan Watters, *Making Monsters. False Memories, Psychotherapy, and Sexual Hysteria*, New York 1994, S. 187.

oder gar umbringen, bevor die Wahrheit über die Sekte ganz ans Licht kommen könne.[26]

Knapp kann festgestellt werden, daß vor allem in den späten 80ern und frühen 90ern des 20. Jahrhunderts in den USA zahlreiche Bücher erscheinen, die auf eine ernstzunehmende satanistische Bedrohung der Gesellschaft aufmerksam machen wollen.[27] Auf der anderen Seite entstehen skeptische Schriften, die wenig oder keinen Wahrheitsgehalt in der antisatanistischen Literatur entdecken können und daher von einem modernen Mythos ausgehen.[28] Wie dieser Mythos entstanden ist, versucht der Soziologe Jeffrey S. Victor in seinem Buch *Satanic Panic* nach zu verfolgen.[29] Victor sieht einen einflußreichen Vorläufer in der Anti-Kult-Bewegung der 60er und 70er Jahre, die sich nicht gegen Satanisten sondern sogenannte Jugendsekten wie Bhagwan oder Hare Krishna richtete.

3. Antisatanismus in Deutschland – Journalisten

Anfang der 1970er veröffentlicht der Journalist Horst Knaut eine Reihe von Satanismus-Artikeln in den Boulevardzeitungen *Quick* und *Neue Revue*. In der *Quick* vom 8.3.1973 wird von einem Menschenopfer berichtet:

> Sie sind unter uns: die Teufelsanbeter … Sie feiern perverse Sexorgien und berauschen sich an Blutkulten. Selbst vor Ritualmorden schrecken sie nicht zurück … Ein Augenzeuge berichtet: Das grausige Mahl der Kapuzenmänner. Wie ein rothaariges Mädchen dem Satan geopfert wird.[30]

---

[26] Vgl. a. a. O., S. 187ff. Vgl. Victor, *Satanic Panic*, S. 294-95.

[27] Eine Auswahl: Larry Kahaner, *Cults That Kill*, New York 1988; Johanna Michaelsen, *Like Lambs to the Slaughter*, Eugene 1988; Ted & Empey Schwarz, *Satanism: Is Your Family Safe?*, Grand Rapids 1988; Bob Larson, *Satanism. The Seduction of America's Youth*, Nashwille 1989; Pat Pulling, *The Devils Web. Who Is Stalking Your Children for Satan?*, Lafayette/LA 1989; Carl A. Raschke, *Painted Black: From Drug Killings to Heavy Metal – How Satanism is Besieging our Culture and Our Communities*, San Francisco 1990.

[28] Eine Auswahl: Lanning, *Satanic, Occult, Ritualistic Crime*; Lanning, *Investigator's Guide*; Richardson & Best & Bromley, *Satanism Scare*; Ofshe & Watters, *Making Monsters*; Nathan & Snedeker, *Satan's Silence*; Medway, *Lure of the Sinister*.

[29] Vgl. Victor, *Satanic Panic*, S. 7-21.

[30] Zitiert nach Huettl & König, *Satan*, S. 24.

In der *Quick* vom 22.3.1973 titelt Knaut „Wie ich die Weltzentrale der modernen Satansreligion ausfindig machte.“[31] Gemeint ist damit der kleine Gasthof Rose in Appenzell, Sitz des Schweizer *Ordo Templis Orientis* (*O.T.O.*).[32] Knauts Unterstellungen haben gerichtliche Konsequenzen.[33] Er und der verantwortliche Redakteur der *Neuen Revue,* Dr. W. Kuntze, werden von zwei *O.T.O.* Mitgliedern wegen Ehrverletzung angezeigt. Knaut wird zunächst verurteilt, wegen Verfolgungsverjährung wird das Urteil jedoch aufgehoben und in eine Geldbuße umgewandelt, die laut Huettl und König bei 5.700 sFr. lag.[34] Dies hindert Knaut nicht daran, 1979 ein Buch zu veröffentlichen, in dem er abermals angebliche satanistische Verbrechen und den *O.T.O.* sowie die *Fraternitas Saturni* miteinander verbindet.[35]

Dasselbe Vorgehen – real existierende satanistische Gruppen (*Church of Satan*, *Temple of Set*[36]) oder okkulte Gemeinschaften (*O.T.O.*, *Fraternitas Saturni*) bzw. nicht mehr existierende Gruppen (*Process Church*, *Solar Lodge*) vorzustellen und auf der anderen Seite „Protokolle aus dem Milieu“[37] über Kindstötung, Ritualmord und sexuellen Mißbrauch zu präsentieren – findet sich ebenfalls bei den Journalisten Guido und Michael Grandt. Ihr 1995 erschienenes *Schwarzbuch Satanismus* und der Nachfolger *Satanismus. Die unterschätzte Gefahr*[38] aus dem Jahr 2000 richten zahlreiche Anschuldigungen, darunter Mißbrauch und Tötung von Kindern, explizit gegen den *O.T.O.*; dabei berufen sich die Grandts primär auf Peter-Robert König, der seit über 20 Jahren das *O.T.O.*-Phänomen[39] erforscht.

---

31 Ebd.

32 Genaue Informationen über diese okkulte Gruppierung und die Auseinandersetzungen mit Knaut finden sich bei Peter-Robert König, *Der O.T.O. Phänomen REMIX*, München 2001. Viele Texte Königs finden sich auch online unter: http://user.cyberlink.ch/~koenig/dplanet/books/oto.htm, verfügbar am 23.11.2006.

33 Vgl. *Neue Zürcher Zeitung* von 26.2.1976 und *St. Galler Tagblatt* vom 25.2.1976.

34 Vgl. Huettl & König, *Satan*, S. 25.

35 Vgl. Horst Knaut, *Das Testament des Bösen. Kulte, Morde, Schwarze Messen*, Stuttgart 1979, S. 174. Das gleiche Vorgehen findet sich bei dem Sektenbeauftragten Friedrich-Wilhelm Haack, *Von Gott und der Welt verlassen*, Düsseldorf 1974, S. 118.

36 Im *Schwarzbuch Satanismus* konsequent falsch als „Temple of Seth“ angeführt. Vgl. Guido & Michael Grandt, *Schwarzbuch Satanismus. Innenansichten eins religiösen Wahnsystems*, Augsburg 1995, S. 215-217.

37 Vgl. a. a. O., S. 21-44.

38 Vgl. Guido & Michael Grandt, *Satanismus. Die unterschätzte Gefahr*, Augsburg 2000.

39 Vgl. Peter-Robert König, *Das O.T.O.-Phänomen*, München 1994.

König selbst nimmt in einem Interview Stellung zu der Grandtschen Verarbeitung seiner Forschungen, in dem er sich deutlich von deren Darstellungen distanziert:

> Nachdem ich zufällig das Grandtsche „Schwarzbuch Satanismus“ Anfang August 1995 in den Buchhandlungen fand, war ich empört, daß die Grandts sich in Sachen *O.T.O.* mehrheitlich auf meine Publikationen gestützt und diese dabei völlig verzerrt zitiert und m. E. in absurde Zusammenhänge gestellt hatten.[40]

Die Journalistin Luise Mandau, laut dem Econ Verlag eine der führenden deutschen Sekten-Expertinnen,[41] beschreibt in ihrem 1997 erschienenen Buch über Satanismus eine schwarze Messe in deren Verlauf ein Baby ermordet wird.[42] Im Anschluß daran schreibt sie: „So oder so ähnlich ist der normale Verlauf einer schwarzen Messe bei den ‚echten’ Satanisten.“[43] Weiter führt sie aus:

> Heute wissen wir, daß viele dieser Gruppierungen von einflußreichen Hintermännern geleitet werden, die weltweit miteinander verbunden sind und eine eigene mafiaähnliche Organisation aufgebaut haben. Über Satanssekten war lange Zeit so gut wie nichts bekannt. Denn jeder, der in eine Satanssekte eintritt, muß ein Schweigegelöbnis ablegen. Er muß schwören, niemandem, aber auch überhaupt niemandem zu erzählen, was innerhalb des Zirkels passiert … Woher wir dennoch wissen, was in den teuflischen Sekten tatsächlich passiert? Die Kenntnis über das grausame Tun der Satanisten haben wir beispielsweise aus der Psychiatrie … Wir wissen es auch von Aussteigern, die nach vielen Jahren den Mut hatten, sich zu offenbaren.[44]

Mandau berichtet außerdem von „satanistischen Programmen“, die den Sektenmitgliedern eingepflanzt werden. Ähnlich wie bei Cory Hammond gibt es u. a. Selbstverletzungs-, Todes- und Schweige-Programme.[45] In ihren Darstellungen fehlen allerdings jegliche Quellenangaben.

Auch in *Satanismus in Deutschland*, einem 2003 erschienenen Buch des Journalisten Rainer Fromm, finden wir neben „Satanisti-

---

[40] Vgl. Peter-Robert König, „Gestatten, Under Cover Agent König. Teil eines Interviews geführt von Wolfgang Weihrauch“, in: *Feldzug gegen Rudolf Steiner* (Flensburger Hefte Nr. 63, IV/98), Flensburg 1998. Vgl. dazu auch http://user.cyberlink.ch/~koenig/dplanet/books/fl.htm, verfügbar am 26.11.2006.
[41] Vgl. Luise Mandau, *Satanismus. Die neue Bedrohung*, Düsseldorf 1997, S. 4.
[42] Vgl. a. a. O., S. 22-28.
[43] A. a. O., S. 28.
[44] A. a. O., S. 28-9.
[45] Vgl. a. a. O., S. 107ff.

schen Organisationen“[46] „authentische Berichte von Opfer-Zeugen“[47], ohne daß ein Zusammenhang zwischen den real existierenden Organisationen und den angeführten Fallberichten klar würde.

4. Antisatanismus in Deutschland – sogenannte Fallberichte

Die wichtigste Quelle für die angeblichen Verbrechen satanistischer Organisationen stellen in Deutschland – wie auch in den USA – die Aussteigerberichte dar. Den ersten Aussteigerinnenbericht in Deutschland druckt der Eichborn Verlag 1989.[48] Das Buch handelt von einer Schülerin, die von einem jungen Mann namens Krischan in eine satanistische Gruppe eingeführt wird. Dort soll vor allem die Umkehrung von Liebe in Hass praktiziert werden. Der Satanismus des nicht genannten Kultes wird in dem Buch als ein simples Auf-den-Kopf-Stellen sämtlicher Wertmaßstäbe dargestellt. Dieses Konzept wird von „Ricarda S.“ in einem Gedicht zusammengefaßt:

> Ich schrieb noch ein Gedicht:
>
> Weiße Schatten schwarzer Schnee
> Blaue Rosen rote See
> Grüne Steine graues Gras
> Kalte Liebe heißer Haß
> Heißer Frost totes Herz
> Schlimmes Glück schöner Schmerz
>
> Langsam hatte ich es begriffen.
> Ich zeigte es Krischan. Der fand es genial.[49]

---

[46] Rainer Fromm, *Satanismus in Deutschland. Zwischen Kult und Gewalt*, München 2003, S. 25-125. Fromms Recherchen stammen primär aus dem Internet, wo er zahlreiche Kulte, manchmal mit rechtsradikalem Einschlag, ausfindig gemacht hat. Für Fromm sind auch diejenigen Internetseiten in einen satanistischen Kontext einzuordnen, die gewaltpornographisches Material darstellen. Darin liegt die Gefahr, das Label „Satanismus“ für jeglichen Fall sexualisierter Gewalt oder sexueller Perversion zu verwenden.

[47] A. a. O., S. 204-241.

[48] Vgl. Ricarda S., *Satanspriesterin. Meine Erlebnisse bei einer schwarzen Sekte*, München 1989.

[49] A. a. O., S. 86.

Sex ohne Gefühl und Hass gegen alles und jeden werden „Ricarda S.“ regelrecht antrainiert. Dazu gehört auch ein sogenanntes Ekeltraining. Später dient „Ricarda S.“ dem Kult auch als Domina für zahlende Kundschaft. In einer Nachbemerkung schreibt die Autorin:

> Alle Namen der im Buch beschriebenen Personen sind bei mehreren Stellen notariell hinterlegt worden. Falls mir, meinen Angehörigen oder meinen Freunden etwas zustoßen sollte, das nach einer Rache-Aktion meiner ehemaligen Glaubensgenossen aussieht, werden die Listen mit diesen Namen veröffentlicht.[50]

Der *Sekten-Info Essen e.V.* informiert in einer zweiten Nachbemerkung darüber, daß die Erlebnisse der „Ricarda S.“ bei weitem kein Einzelschicksal seien.[51]

Ist die reißerisch geschriebene Geschichte der „Ricarda S.“ auch nicht notwendigerweise fiktiv, so muß doch gefragt werden, warum nie gegen einzelne Kultmitglieder Anzeige erstattet wurde. So fehlen bislang jegliche Hinweise dafür, daß die Schilderung der „Ricarda S.“ auf Tatsachen beruhen.

Eine in Deutschland ebenfalls populär gewordene Geschichte erzählt 1995 das Buch *Lukas. Vier Jahre Hölle und zurück.*[52] In der geschlossenen Abteilung einer Nervenklinik erzählte der 16-jährige „Lukas“ einer Sektenexpertin, die sich hinter dem Pseudonym „Marlies“ verbirgt, aus seinem Leben: Schläge vom türkischen Stiefvater, Heimaufenthalt ab dem 11. Lebensjahr, Zugehörigkeit zu einem satanistischen Kult ab dem 15. Lebensjahr. Dort werden schwarze Messen mit lateinischen Formeln, rituelle Tier- und Menschenopfer, große Versammlungen zur Sommersonnenwende und grausame Strafen, wie Verprügeln oder das Einsperren in einen Sarg mit Leichenteilen praktiziert. Der ehemalige Sonderschüler steigt laut dem Bericht von „Marlies“ im Kult rasch auf. Er wird sogar zu einer Schulung in die USA geschickt. Zu den Satanisten gehören Ärzte, Rechtsanwälte, Politiker und Wissenschaftler. Die Aufgaben des Teenagers bestehen meist darin, Tiere zu opfern und Leute zu verprügeln. Auch soll er lernen, selbst Menschenopfer durchzuführen. All dies belastet den Jungen so, daß er versucht, sich umzubringen. Schließlich landet er aber unter der Obhut von „Marlies“ in der Psychiatrie, wo er seine Erlebnisse zu Protokoll gibt.

---

50 Vgl. a. a. O., S. 173.
51 Vgl. ebd.
52 Vgl. Lukas, *Vier Jahre Hölle und zurück*, Bergisch Gladbach 1995.

Der Theologe Georg Otto Schmid hat den Wahrheitsgehalt der Geschichte eingehend überprüft und zahlreiche Brüche und Ungereimtheiten aufgedeckt.[53] So kommt er zu dem Ergebnis, daß die „Lukas" diagnostizierte paranoide Schizophrenie nicht Auswirkung seiner satanistischen Kultzeit ist, sondern Ursache des Berichts. So grausam die Schilderungen des Kultlebens sind – durch ihre hollywoodartige Übersteigerung sind sie für das mißhandelte Heimkind offenbar leichter zu ertragen als seine tatsächlichen Erlebnisse.

Ein weiterer bekannter Fall ist die Geschichte der Ramona K., die mit 14 Jahren in den Satanskult *The Black Omen* (*T.B.O.*) geraten sein will. Laut dem Journalisten Bernd Harder ist dies gar der meistzitierte Bericht aus dem Bereich des Jugendsatanismus.[54] Schmid hat sich auch hier die Mühe gemacht, das Tagebuch sowie die Briefe und Interviews von Ramona einer kritischen Prüfung zu hinterziehen. Da diese Prüfung detailliert im Internet[55] bzw. bei Harder[56] nachzulesen ist, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden. Daß die Geschichte aus dem Jahr 1992 so populär wurde, verdankt sie einem Mißverständnis zwischen dem Hannoveraner Sektenexperten Wilhelm Knackstedt, Karin Paetow-Froese, der Leiterin der AG Sekten in Herford, und Heide-Marie Cammans, Leiterin des Sekteninfo Essen. Knackstedt dachte, Paetow-Froese und Cammans hätten den Fall bereits gründlich untersucht und veröffentlichte im Vertrauen auf deren Urteil das Material.

1996 erscheint das Buch *Vater unser in der Hölle.*[57] Darin beschreibt die Journalistin Ulla Fröhling den Leidensweg der „Angela Lenz". Anders als „Ricarda S." oder „Lukas" wächst „Lenz" ihrem Bericht zufolge bereits in einer Satanssekte auf. Diese Sekte verfügt nach den Angaben von „Lenz" über Verbindungen zu höchsten politischen Kreisen und kann daher Polizeiermittlungen unterbinden. „Lenz" beschreibt eine Vielzahl von kriminellen Akten, darunter die Opferung eines Neugeborenen. Fröhling gibt die Namen des Kultes und der Täter nicht preis, begründet dies jedoch mit einer Vereinbarung, die zwischen den Tätern, „Angela Lenz" und der behandelnden Therapeutin getroffen worden sei. Anders sei das Erscheinen des Bu-

---

53 Vgl. www.relinfo.ch/satanismus/lukas.html, verfügbar am 28.11.2006.
54 Vgl. Bernd Harder, *Die jungen Satanisten*, München 2002, S. 60.
55 Vgl. www.relinfo.ch/satanismus.tbo.html, verfügbar am 28.11.2006.
56 Vgl. Bernd Harder, *Die jungen Satanisten*, S. 59ff.
57 Vgl. Ulla Fröhling, *Vater Unser in der Hölle*, Seelze-Velber 1996.

ches nicht möglich gewesen.[58] Diese Vereinbarung wirft m. E. zwei Fragen auf: Warum räumt die als äußerst einflußreich beschriebene Sekte Mitwisser wie Fröhling nicht einfach aus dem Weg? Warum lassen sich Opfer und Therapeutin auf eine Vereinbarung ein, durch die eine kriminelle Vereinigung, die Delikte wie Folter, Mord und schweren Kindesmißbrauch begeht, vor Ermittlungen geschützt wird?

„Angela Lenz" wird eine sogenannte „multiple Persönlichkeit" diagnostiziert. Eine solche dissoziative Störung wird häufig als Überlebensstrategie während langanhaltendem Mißbrauch in der frühen Kindheit betrachtet. Ob die Berichte über Mitgliedschaft in einem Satanskult Ursache oder Folge von Traumatisierungen sind, ist dabei umstritten. Die Psychologin Michaela Huber schreibt: „Wir [als Therapeutinnen: d. Verf.] können keine Nachforschungen anstellen (lassen), ob jeder der Orte und Namen, an die sich eine Kultüberlebende erinnert, stimmen. Wir müssen ihnen glauben oder nicht glauben. Und ich glaube den Schilderungen."[59]

Peter Fiedler, Professor des psychologischen Instituts Heidelberg, ist skeptischer. Er spricht von einer Vermischung realer und fiktiver Erlebnisse in der Erinnerung der Patientinnen und Patienten. Er beschreibt den Fall einer Patientin, die sich erst im Laufe ihrer Behandlung durch einen Therapeuten an ihre Zeit in einem Satanskult erinnert.

> Sie gelangte zu der Vision, daß sie eine Hohepriesterin des Kultes gewesen sei und entsetzliche Taten begangen habe. Unter anderem gab sie an, Kinderopfer vollzogen und ihre eigenen Föten gegessen zu haben. Die Schilderungen wuchsen sich immer gräulicher zu einer gigantischen Verschwörung aus, so daß sich – als der Fall veröffentlicht wurde – das FBI einschaltete. Nichts wurde entdeckt, was die von vornherein unglaubliche Geschichte auch nur ansatzweise erhärtet hätte. Zu guter letzt sagte sich Anne von ihren Erinnerungen los und reichte eine Klage gegen den Psychiater ein, der sie behandelt hatte.[60]

In den USA ist schon länger die Rede von einem *false memory syndrom*.[61] So sammelte beispielsweise die amerikanische Gedächtnisforscherin Elisabeth Loftus experimentelle Indizien dafür, daß es möglich ist, Menschen falsche Erinnerungen einzugeben. Von ihren Ver-

---

58 Vgl. Huettl & König, *Satan*, S. 12.
59 Michaela Huber, *Multiple Persönlichkeiten*, Frankfurt a. M. 1995, S. 92f.
60 Peter Fiedler, *Dissoziative Störung und Konversion. Trauma und Traumabehandlung*, Weinheim 2001, S. 189, vgl. auch S. 112.
61 Vgl. vor allem Ofshe & Watters, *Making Monsters*.

suchspersonen hätte etwa ein Viertel eine suggerierte Erinnerung für echt gehalten.[62] Es besteht für Therapeuten nun eine doppelte Gefahr: Glauben sie ihren Patientinnen und Patienten zu leichtfertig, verstärken sie unter Umständen nur deren Fabulierlust. Gehen sie hingehen generell von „falschen Erinnerungen“ aus, nehmen sie unter Umständen Erzählungen von real erlebtem Mißbrauch als fiktiv wahr. Da es in einem therapeutischen Rahmen unter anderem um Vertrauensbildung geht, ist es nachvollziehbar, daß Psychologinnen wie Huber auch unwahrscheinlich klingenden Schilderungen offen gegenüberstehen. Diese Schilderungen jedoch als Faktenbasis für Darstellungen satanistischer Kulte und Praktiken heranzuziehen, muß problematisiert werden.

5. Antisatanismus in Deutschland – Weltanschauungsbeauftragte und andere kirchliche Satanismus-Experten

Als letzte Gruppe antisatanistischer Publizisten verbleiben kirchliche Satanismus-Experten und Sekten- bzw. Weltanschauungsbeauftragte. 1988 veröffentlicht der Theologe Bernhard Wenisch in der Reihe *Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus* ein Buch über Satanismus, das mit folgenden alarmierenden Zahlen aufwartet:

> Ende 1985 schrieb ein Beobachter der amerikanischen Szene: Tausende Kinder jährlich werden Opfer des Satanskultes; 10 Millionen Amerikaner betreiben schwarze Magie; rund 100 Millionen sind okkulten Praktiken verfallen – diese schockierenden Zahlen wurden soeben in den USA veröffentlicht.[63]

Dieselben Angaben finden sich bei der Gründerin des *Sekten-Info Essen e.V.*, Heidemarie Cammans.[64] Beide nennen als Quelle für ihre

[62] Vgl. Elisabeth F. Loftus, „Falsche Erinnerungen“, in: *Spektrum der Wissenschaft*, Januar 1998, S. 60-65, hier S. 65.

[63] Bernhard Wenisch, *Satanismus. Schwarze Messen – Dämonenglaube – Hexenkult*, Mainz 1988, S. 29.

[64] Vgl. Heide-Marie Cammans, *Okkultismus – Zwischen Suche und Sucht*, Recklinghausen ^{2}1994, S. 156. In ihrem *Ratgeber Okkultismus* läßt Cammans bei der Darstellung der Satansorden und -logen diese Zahlen allerdings weg und gibt mit einer vermuteten Anzahl von 50 Mitgliedern in Deutschland eine überraschend niedrige Schätzung ab. Vgl. Heide-Marie Cammans, *Ratgeber Okkultismus*, Düsseldorf 1998, S. 140.

Darstellungen einen Artikel von P. Uccosic im „Kurier“.[65] Dort findet sich laut Wenisch als Quelle die „Schätzung“ eines christlichen *Clubs 700* aus den USA. Wie in vielen Büchern über Satanismus stellt auch bei Wenisch Charles Manson eine zentrale Figur in der Abbildung vermeintlich satanistisch motivierter Verbrechen dar. Wenisch beschreibt Manson als Anführer einer *Final Church*[66] und führt dazu aus:

> Bei den sexuellen Kultorgien der Final Church wurden nicht nur Tiere, sondern auch Menschen geopfert, letztere auf bestialische Weise durch sechs in einer kugelförmigen Halterung verschweißte Messer, die in das Opfer eindrangen. Die Manson-Jünger schwärmten aber auch aus, um außerhalb ihrer Gruppe Opfer für den Satan zu suchen und zu töten. Auf diese Weise geschah der Ritualmord an der Schauspielerin Sharon Tate und ihren Gästen.[67]

Während die Tate/LaBianca Morde gut dokumentiert sind,[68] findet sich für Tier- und Menschenopfer innerhalb der sogenannten *Manson Family* kein Beleg.

Manche Ausführungen von Theologen sind offenkundig ideologischer Natur. Pfarrer Jürgen Hauskeller,[69] der u. a. ein Vorwort zu *Lukas. Vier Jahre Hölle und zurück* geschrieben hat,[70] spricht nichtreligiösen Menschen die Kompetenz ab, sich zu dem Thema „Satanismus“ tiefergehend äußern zu können, wenn er 1995 schreibt:

> Oft haben Kinder, Jugendliche, Eltern. Lehrer und Kommunalpolitiker, denen jede Beziehung zu religiösen Kategorien fehlt und die mit religiösen Begriffen nichts anfangen können, Stellungnahmen und Einschätzungen abgegeben. Ihre Äußerungen zum Satanismus sind darum in der Regel sehr oberflächlich und dringen selten zum Kern des Problems vor.[71]

---

65 Diese Quellenangabe konnte von mir nicht überprüft werden. Ein „Kurier“ ließ sich nicht identifizieren.

66 Vgl. Wenisch, *Satanismus*, S. 29.

67 Ebd.

68 Vgl. Vincent Bugliosi & Curt Gentry, *Helter Skelter. The True Story of the Manson Murders*, London 1992.

69 Hauskeller stammt aus Sonderhausen, wo 1993 der 15-jährige Sandro Beyer von drei Jugendlichen getötet wurde. Obwohl sich die Täter mit Satanismus beschäftigten und sich zwei von ihnen (Hendrik Möbus und Sebastian Schauseil) während des Gerichtsprozesses als Satanisten in Szene setzten, kann ein Ritualmord ausgeschlossen werden. Für eine tiefergehende Darstellung vgl. Liane von Billerbeck & Frank Nordhausen, *Satanskinder. Der Mordfall von Sondershausen und die rechte Szene*, Berlin [3]2001.

70 Vgl. Lukas, *Vier Jahre Hölle und zurück*, Bergisch Gladbach [11]2002.

71 Jürgen Hauskeller, *Im Namen des Satans. Das verlockende Spiel mit dem Bösen*, Wuppertal 1995, S. 7.

Satanismus wird hier als ein Problem begriffen, daß letztlich nur in religiösen Kategorien zu erörtern ist. Wie eine solche Beziehung zu religiösen Kategorien aussehen kann, demonstriert ein Zitat des Theologen Ulrich Bäumer aus dem Jahr 1984: „Hinter allen okkulten Phänomenen steht Satan, der Feind Gottes. Sich mit dem Okkulten einzulassen heißt deshalb, Gott den Rücken zuzukehren und sich auf die Seite Satans zu stellen.“[72]

Dem evangelischen Sektenbeauftragten Friedrich-Wilhelm Haack sind solche unwissenschaftlichen Bezüge ebenfalls nicht fremd, wenn er als Hilfestellung gegen Satanismusprobleme empfiehlt, das Kreuzzeichen zu machen.[73] Haack hat allerdings seine Position im Laufe der Zeit mehr und mehr modifiziert, da er in seinem letzten Buch über den Satanismus deutliche Worte gegen jedwede Satanismushysterie findet.[74]

Eine wichtige Rolle für die öffentliche Meinungsbildung über satanistisches Gefahrenpotential spielt der Diakon Ingolf Christiansen. Er ist Beauftragter für Weltanschauungsfragen in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover und fungierte ab 1996 als Mitglied und Sachverständiger der Enquete-Kommission *Sogenannte Sekten und Psychogruppen* des deutschen Bundestages. Sein Buch *Satanismus. Faszination des Bösen*[75] enthält gravierende methodische Mängel und entspricht in keiner Weise wissenschaftlichen Standards. Hier ist nur Platz für eine Auswahl der inhaltlichen Fehler: Auf Seite 47 zitiert Christiansen ein Interview mit dem Okkultisten Jantschik. Dieses Interview schrieb er bei den Grandts ab, die wiederum von Knaut abschreiben. Jantschik führt dabei aus, daß er Menschenopfer befürworte. Christiansen dazu:

> Dieses Interview aus dem Jahr 1974 läßt nur den Schluß zu, daß auf jeden Fall bis zum damaligen Zeitpunkt Mitglieder der *Fraternitas Saturni* in Rituale und Praktiken verstrickt waren, die eine hohe strafrechtliche Relevanz aufwiesen … [76]

---

[72] Ulrich Bäumer, *Wir wollen nur deine Seele. Hardrock: Daten, Fakten, Hintergründe*, Bielefeld 1984, S. 44-45.

[73] Vgl. Annette & Friedrich-Wilhelm Haack, *Jugendspiritismus und -satanismus. Begriffe. Informationen. Überlegungen*, München [2]1989, S. 43.

[74] Vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, *Anmerkungen zum Satanismus*, München 1991, S. 190ff.

[75] Vgl. Ingolf Christiansen, *Satanismus. Faszination des Bösen*, Gütersloh 2000.

[76] A. a. O., S. 48f.

Christiansen überprüft Jantschiks Originalaussage nicht und übersieht die beiden näher liegenden Möglichkeiten, daß (1) Knaut an dieser Stelle Jantschik aus dem Zusammenhang gerissen zitiert und somit die Aussage verfälscht oder (2) Jantschik selbst eine falsche Angabe zu okkulten Praktiken macht, zum Beispiel, weil er Aufmerksamkeit erregen möchte.

Bei der Übersetzung eines Textes der Band *Slayer* gibt Christiansen die im Songtext abgedruckte Passage *Lead – Hannemann, King, Hannemann, King* im Deutschen mit *Führe – Hannemann, König, Hannemann, König*[77] wieder, obwohl es sich lediglich um die Angabe handelt, welcher der beiden Gitarristen Hannemann und King jeweils soliert. Ein paar Seiten später schreibt Christiansen über das *Necronomicon* und demonstriert mit einem Satz, daß er weder von Howard P. Lovecrafts literarischem Werk noch dem fiktiven Buch *Necronomicon* auch nur ein oberflächliche Kenntnis besitzt: „Inhaltlich wird im Buch die Mythologie um den gefürchteten Ethulu ausgebreitet."[78] Cthulu oder Kutulu taucht in den meisten Fassungen des *Necronomicon*[79] zwar auf, dessen Inhalt ist aber keinesfalls eine Mythologie des lovecraftschen Phantasiewesens. Christiansen hat diesen Fehler bei Renate Schulz abgeschrieben.[80] Die beiden letztgenannten Fehler zeigen lediglich die Unvertrautheit des Autors mit dem von ihm behandelten Thema. Bedenklicher ist folgende Passage:

> Jede Satansorganisation pflegt ihre „Arkandisziplin", das heißt, initiierte (eingeweihte) Mitglieder dürfen bei martialischer Strafandrohung (zum Beispiel Folter, Vergewaltigung, Tod usw.) keine Informationen über die Infrastruktur und den Organisationsgrad der Gruppe nach außen weitergeben.[81]

Die Aussage, jede satanistische Gruppierung beruhe auf dem Prinzip der Geheimhaltung, ist eindeutig falsch. *O.T.O.*-Experte König ist Mitglied in über 20 okkulten Orden und veröffentlicht sein Wissen seit Jahren ungestraft.[82] Noch unproblematischer ist ein Austritt aus

---

[77] Vgl. a. a. O., 76.
[78] A. a. O., S. 106.
[79] Vgl. Simon, *The Necronomicon*, New York 1980.
[80] Vgl. Renate Schulz, „Ich bin ein Kind der Hölle. Ein Bericht aus der religionspädagogischen Praxis an einem Gymnasium in Sondershausen/Thüringen", in: Franz Georg Friemel & Franz Schneider (Hg.), *Ich bin ein Kind der Hölle. Nachdenken über den Teufel*, Leipzig 1996, S. 14.
[81] Christiansen, *Satanismus*, S. 97.
[82] Vgl. Huettl & König, *Satan*, S. 141. Vgl. auch S. 142ff.

der *Church of Satan* oder dem *Temple of Set*.[83] Möglicherweise gibt es satanistische Gruppen, auf die Christiansens Beschreibungen zutreffen. Leider nennt er selbst keine. Ein Kult, zu dem Christiansens Beschreibung passen würde, ist *The Black Omen* (*T.B.O.*). Von diesem Kult handelt der bereits erwähnte Bericht der „Ramona K.", den der Theologe Schmid als fiktiv identifizierte. Christiansen gibt an, daß sich „Ramonas" Tagebuch in seinem Archiv[84] befindet und nennt es einen wichtigen Beleg, „für die dunkle, menschenverachtende Seite des Satanismus"[85]. *T.B.O.* wird für Christiansen zu einer realen „vulgärsatanistischen Provinzvariante"[86], der er sechs Seiten widmet.[87]

Schließlich stellt Christiansen einen satanistischen Fest- und Feiertagskalender vor, der sich in Auszügen so liest:

> *25. Januar: Großer Gipfel – Höhepunkt*
> *Oraler und vaginaler Sex*
> *Fünf Wochen und einen Tag nach Winterbeginn: Sexorgien, Opfern von Frauen und Kindern.*
> Bekehrung des heiligen Apostels Paulus; Oktavtag des gallikanischen Cathedra-Petri-Festes.[88]
>
> 1. August: Satanisches Fest
> Mißbrauch von Mädchen zwischen einem und siebzehn Jahren.
> (Wahrscheinlich besteht ein Bezug zum 1. August.)[89]

Als Quelle für diesen Kalender, dessen „Datierung oftmals nur mit einer gewissen Toleranz zu akzeptieren"[90] ist, da die Rituale „zwischen den Tagen stattfinden", nennt Christiansen Gabriele Lademann-Priemer. Diese wiederum gibt als Quelle an: „Das Material stammt aus Skandinavien."[91]

Christiansens Meinung, jede Satansorganisation verfüge über eine Arkandisziplin, die potentielle Aussteiger mit Vergewaltigung oder

[83] Vgl. exemplarisch die Mitgliedschaftsregelungen der *Church of Satan* unter http://www.churchofsatan.com/Pages/Affiliation.html, verfügbar am 01.12.2006.
[84] Vgl. Christiansen, *Satanismus*, S. 59.
[85] Ebd.
[86] Ebd.
[87] Vgl. a. a. O., S. 59-65.
[88] A. a. O., S. 117. Hervorhebungen im Original.
[89] A. a. O., S. 122.
[90] A. a. O., S. 115. Vgl. auch Gabriele Lademann-Priemer, *Warum faszinieren Sekten?*, München 1998, S. 280.
[91] A. a. O., S. 271.

Tod bedroht, findet sich unverändert in der 2004 gemeinsam mit Rainer Fromm und dem Religionswissenschaftler Hartmut Zinser herausgegebenen Broschüre *Brennpunkt Esoterik*[92] sowie im Endbericht der Enquete-Kommission *Sogenannte Sekten und Psychogruppen*.[93] Initiiert wurde die Enquete-Kommission 1996 von Renate Rennebach, die von 1990 bis 2002 Mitglied des Bundestages und u. a. sektenpolitische Sprecherin der SPD-Bundestagsfraktion war. 2003 gründet Rennebach unter ihrem Namen eine Stiftung für die Opfer ritueller Gewalt. In dem fünfköpfigen Kuratorium der Stiftung sitzen auch Ulla Fröhling und Rainer Fromm. Auf einer Stiftungs-Tagung „Satanismus“[94] am 19. Juni 2002 kommt wieder einmal Christiansen zu Wort: „Nicht jede Satansgruppe hat problematische Rituale. Aber es gibt eben auch Missbrauchs- und sogar Tötungsrituale. Ich werde darauf noch zu sprechen kommen.“[95] Christiansen kommt nicht mehr darauf zu sprechen, erwähnt jedoch erneut die „Arkandisziplin“: „In vielen mir bekannten Organisationen ist das Verletzen der Arkan-Disziplin durchaus ein Verbrechen im Sinne der satanistischen Organisation, das unter martialischen Strafandrohungen steht.“[96]

Die Namen dieser Organisationen verschweigt Christiansen. In Bezug auf den rituellen Mißbrauch in satanistischen Gruppierungen gibt der Endbericht der Enquete-Kommission Fallberichte wie den Fröhlings und ein Buch Michaela Hubers an.[97] Trotz der Angabe von Büchern, die die Aussagen von Patientinnen über Satanskulte als Fakten präsentieren, kommen die Autorinnen und Autoren des Berichts zu der Feststellung, daß therapeutische Berichte nicht als Tatsachenberichte auszuweisen sind und keine kriminalistischen Abbilder von

---

92 Vgl. Ingolf Christiansen & Rainer Fromm & Hartmut Zinser, *Brennpunkt Esoterik. Okkultismus. Satanismus. Rechtsradikalismus*, Behörde für Inneres – Arbeitsgruppe Scientology (Hg.), Hamburg 2004, S. 92. Eine Internetversion der 2006 erschienenen 3. Aufl. dieser Broschüre findet sich unter: http://fhh.hamburg.de/stadt/Aktuell/behoerden/inneres/landesjugendbehoerde-bfi/downloads/brennpunkt-esoterik-pdf,property=source.pdf, verfügbar am 26.11.2006.

93 Vgl. *Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland*, Deutscher Bundestag (Hg.), Bonn 1998, S. 85.

94 Das Tagungsprotokoll findet sich unter: http://www.renate-rennebach-stiftung.de/downloads/satanismus.pdf, verfügbar am 28.11. 2006.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Vgl. *Endbericht der Enquete-Kommission,* S. 185.

Tathergängen erbringen.[98] Zudem wird betont, es gebe „keine gesicherten Erkenntnisse, daß es weit verbreitet und vor allem in ‚satanistischen' Zusammenhängen zu rituellem Missbrauch kommt."[99]

Noch skeptischer gibt sich der *Sekten-Info Essen e.V.* In einer schmalen Literaturliste „Satanismus" führt der Verein zwar zweimal Christiansen neben Fromm und Hauskeller an,[100] in einem Bericht über rituellen Mißbrauch im Satanismus formuliert Uta Bange jedoch:

> Wenn eine Klientin in der Beratung von rituellem Missbrauch im Satanismus berichtet, lässt sich die Glaubwürdigkeit aber nicht allein durch ein emotionales Betroffensein festmachen. Berichtet eine Betroffene z. B. von sexuellen Grenzüberschreitungen unter massivem Alkoholkonsum, benennt den genauen Namen der Gruppe sowie konkrete Vorkommnisse, die mit der satanistischen Ideologie übereinstimmen, so sind die Geschehnisse nachvollziehbar und durchaus denkbar. Wenn aber von einer anonymen satanistischen Sekte gesprochen wird, von Satanspriestern und „Kapuzenmännern", von Folterungen und Menschenopfern oder von „Programmierungen", die bis in die Gegenwart reichen, so sind deutlich Zweifel angebracht.[101]

6. Zusammenfassung und Ausblick

Es finden sich in Deutschland antisatanistische Publikationen, die in Inhalt und Darstellungsweisen den US-amerikanischen Publikationen entsprechen. Diese Literatur zeichnet sich größtenteils durch eine unscharfe Trennung von Fakten und Fiktionen, fehlende Belege und unhinterfragtes Abschreiben von Sekundär- oder Tertiärquellen aus. Daraus ergeben sich einige Probleme. Zum einen kann die Autorität kirchlicher Seelsorge und politischer Stiftungen unter den unwissenschaftlichen Darstellungen leiden. Zum anderen arbeiten die Texte dem Boulevardjournalismus zu und schüren irrationale Ängste in der Bevölkerung, aus denen sich aber keine Konsequenzen zu einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit den erwähnten Verbrechen ergeben. Bei den Beschreibungen von Delikten fehlt in der Regel die Angabe der Delinquenten. Bei der Darstellung existierender satanistischer Organisationen fehlen zumeist präzise Angaben zu den Delikten. Die Verwendung des weltanschaulich aufgeladenen Begriffs

---

[98] Vgl. a. a. O., S. 187.
[99] A. a. O., S. 189.
[100] Vgl. http://www.sekten-info-essen.de, verfügbar am 28.11.2006.
[101] Uta Bange, *Ritueller Missbrauch im Satanismus*, S. 10. Der Artikel findet sich unter „Berichte" auf http://www.sekten-info-essen.de, verfügbar am 28.11.2006.

„Satanismus“ erschwert m. E. die sachliche Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen wie Kindesmißbrauch, Jugendkriminalität, Herstellung und Verbreitung illegaler Pornographie und Gewaltverbrechen.

Zukünftige Arbeiten könnten sich mit der antisatanistischen Rhetorik, ihren Außenwirkungen und ihren Vorläufern und Ursachen befassen. Eine systematische Arbeit zu den im Antisatanismus verwendeten Motiven und ihre Verbreitung im Zusammenspiel von Opferberichten, Medien und Experten könnte ebenfalls ergiebig sein. Religionswissenschaftlich besonders interessant wäre m. E. die Frage nach den religiösen Implikationen und Motivationen antisatanistischer Publikationen, die nicht selten gemeinhin säkular betrachtete Probleme wie Sucht oder Kindesmissbrauch mehr oder minder direkt in die Vorstellungswelt eines religiösen Kampfes gegen die Mächte der Finsternis integrieren. Schließlich könnte ein Vergleich antisatanistischer Rhetorik mit ähnlichen Phänomen in Geschichte und Gegenwart anderer Religionen wie dem Islam oder dem Judentum von Interesse sein.

Ivon Hassenstein

Massensuizide in der jüngeren Religionsgeschichte

Gedanken zum religiös motivierten kollektiven Suizid in neuen religiösen Bewegungen

1. Einführung

In der breiten Öffentlichkeit wie auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung werden mit dem Thema „Massensuizide in der jüngeren Religionsgeschichte" vor allem sechs größere Ereignisse seit 1978 in Verbindung gebracht, bei denen jeweils neue religiöse Bewegungen im Mittelpunkt standen. Es handelt sich um die Volkstempler (*Peoples Temple*) 1978 in Guyana, die Davidianer (*Branch Davidians*) 1993 in Waco (Texas), die japanische Gruppe *Aum Shinrikyo* 1995 in der Tokioter U-Bahn, die frankophone Gruppe der Sonnentempler (*Ordre du Temple Solaire*, *OTS*) bei Vorfällen 1993, 1994 und 1997 in Kanada, der Schweiz und Frankreich, die UFO-Gruppe *Heaven's Gate* 1997 in San Diego, Kalifornien und die afrikanische Gruppe *Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God* (*MRTCG*) 2000 in Kanungu, Südwestuganda.

Dabei werden die jeweiligen Ereignisse auch als „Sekten-Katastrophen" oder „Sekten-Massenmorde" bezeichnet und im wissenschaftlichen Rahmen meist unter der generellen Überschrift „Neue religiöse Bewegungen und Gewalt" abgehandelt.[1] Bei fallübergreifenden religionswissenschaftlichen Untersuchungen stehen meist die millenaristische Ausrichtung der jeweiligen Gruppe und die internen und externen Faktoren, die zum Ausbruch von Gewalt führten, im Mittelpunkt.[2] Diese Generalisierung auf den grundsätzlichen Ausbruch von Gewalt, unabhängig ob als Suizid oder als Mord, trägt der Tatsache Rechnung, daß in den meisten Fällen nicht nur ein gemein-

---

1 Vgl. David G. Bromley, „New Religious Movements and Violence", in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 10, Detroit [2]2005, S. 6551-6556.

2 Vgl. Catherine Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, New York 2000; dies. (Hg.), *Millennialism, Persecution, and Violence*, Syracruse 2000; David G. Bromley et al. (Hg.), *Cults, Religion, and Violence*, Cambridge 2002; John R. Hall et al. (Hg.), *Apocalypse Observed*, New York 2000.

samer Suizid verübt wurde, sondern auch Gewalt gegen andere ausgeübt wurde, so z. B. schon in der Zeit vor den Ereignissen als Mißhandlungen von Mitgliedern, in Planung und Hinführung auf das Ereignis als Mord an unangepaßten oder ehemaligen Mitgliedern oder bei dem Ereignis selbst, wenn einige Mitglieder den Suizid nicht eigenhändig ausführen wollten oder konnten und dazu gezwungen wurden oder Kinder oder Außenstehende mit in den Tod genommen wurden.

Viele dieser Zusammenhänge, insbesondere die Intentionen von Personen bzw. der Gruppe, lassen sich im Nachhinein nicht eindeutig nachvollziehen, jedoch sind auch die „reinen Fakten" aufgrund der kriminalistischen Untersuchungen nicht so eindeutig wie erwartet. So gibt es erstaunliche Abweichungen bei der Darstellung der Fakten hinsichtlich der Zahl der Opfer und dem Anteil an Kindern und Außenstehenden, da die Zählweise in den einzelnen Veröffentlichungen selten offen gelegt wird: Bis zu welchem Alter ist man ein Kind? Wer war ein Außenstehender? Die relativ leicht nachweisbare, ausgeübte Gewalt gegen Aussteiger, Außenstehende und Mitglieder, die den Suizid ablehnten, ist in den Mittelpunkt von fallübergreifenden wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit diesen Ereignissen gerückt. Die Suizidfrage wird nur in Einzeldarstellungen vordergründig behandelt, da sie nicht für alle Gruppen die gleiche Relevanz hat und zudem einen genauen Blick auf die Lehre und das durch die Lehre vermittelte Weltbild der Gruppe erfordert.[3]

Auf der Grundlage der vorhandenen Zahlen und Fakten wird hier der Versuch gemacht, für zwei der Ereignisse, *Peoples Temple* und *Heaven's Gate*, bei denen meiner Meinung nach der Suizid im Vordergrund stand, die aus der Lehre abgeleitete Bedeutung des Suizids für die Gruppe in ihrer Entwicklung bis zum Zeitpunkt ihres Todes interpretativ zu beleuchten. Dazu erfolgt zunächst eine Definition von Suizid bzw. Massensuizid, auf deren Grundlage die Auswahl der Ereignisse erklärt werden kann.

---

[3] Vgl. zu den Volkstemplern: David Chidester, *Salvation and Suicide*, Bloomington 1988; zu *Heaven's Gate*: Merry E. George, *The Social Myth as Structurational Rhetoric*, Ann Arbor 2003.

2. Begriffsbestimmung Suizid bzw. Massensuizid

Emile Durkheim hat sich 1897 als einer der ersten Soziologen mit dem Suizid befaßt und eine sehr weite und offene Definition geliefert: „Man nennt Selbstmord jeden Todesfall, der direkt oder indirekt auf eine Handlung oder Unterlassung zurückzuführen ist, die vom Opfer selbst begangen wurde, wobei es das Ergebnis seines Verhaltens im voraus kannte.“[4] Durkheims Definition wird in den folgenden Jahren einer beginnenden Suizidforschung, die auch nach Motivation, Verhütung und Behandlung fragt, häufig zugrundegelegt und um verschiedene Aspekte erweitert. So unterscheidet Hermann Pohlmeier sechs Erscheinungsformen von Suizid nach den Bedingungen und Zusammenhängen, in denen suizidale Handlungen vorkommen und schließt damit auf mögliche Motive: den anomischen Suizid, den medizinischen, den aggressiven, den narzißtischen, den gelernten und den politischen Suizid.[5]

Zusammenhänge und Motive sind in diesen Typen vielfältig und nicht vergleichbar; der politische Suizid, auch *ideologischer* Suizid genannt, sticht jedoch heraus.[6] Fast überrascht stellt Pohlmeier fest, daß es sich dabei um einen Suizid aus rein politischen Motiven handelt, der scheinbar frei von krankhafter Bedingtheit, nicht vorwiegend aus einem Aggressionskonflikt oder einem narzißtischen Konflikt heraus geschieht und bei dem sich auch nicht eine erlernte Verhaltensweise wiederholt: „Er läßt sich am ehesten verstehen als Antwort auf bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse mit der Besonderheit, daß ihm ein freiwilliger Entschluß zugrundeliegt.“[7]

Das Thema Massensuizid oder Kollektivsuizid wird in der Suizidforschung selten allein abgehandelt,[8] häufig gehen die Autoren viel-

---

[4] Emile Durkheim, *Der Selbstmord*, Frankfurt a. M., [6]1997, S. 27.

[5] Vgl. Hermann Pohlmeier, *Depression und Selbstmord*, Düsseldorf [3]1995, S. 31-32.

[6] Vgl. Hellmuth Benesch, *Enzyklopädisches Wörterbuch Klinische Psychologie und Psychotherapie*, Weinheim 1995, S. 491.

[7] Vgl. Pohlmeier, *Depression und Selbstmord*, S. 50.

[8] Zum Thema Massensuizid vgl. René F. Diekstra, „Der Mythos vom Massenselbstmord“, in: *Psychomedizin* 7 (1995), S. 46-48; Meenhard Eilers & Klaus Räder, *Kollektive Suizide*, Regensburg 1992; Udo Singer, *Massenselbstmord – zur Phänomenologie und Psychodynamik*, Stuttgart 1980; Stanislaus Stepien, „Massenselbstmord – ein vernachlässigter Aspekt der Suizidforschung“, in: Rainer Welz et al. (Hg.), *Bestandsaufnahme der Suizidforschung: Proceedings der 2. Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung suizidalen Verhaltens*, Regensburg 1984, S. 213-234.

mehr davon aus, daß ihre Typisierungen bzw. Klassifikationen des Suizids auf Massensuizide übertragbar seien. So bezieht Pohlmeier ganz selbstverständlich Beispiele für Massensuizide in die Darstellung seiner sechs Typen von Suizidhandlungen mit ein. Zur Veranschaulichung des aggressiven Suizids, der die Wendung der Aggression von einer anderen enttäuschenden Bezugsperson gegen sich selbst beschreibt, nennt er die Massensuizide der Volkstempler und der Sonnentempler.[9] Auch für die Beschreibung von Durkheims Typus des fatalistischen Suizids, der für den Suizidenten den einzigen Ausweg aus einer überreglementierten Gesellschaft bedeutet, zieht Pohlmeier diese beiden Fälle als Beispiele heran.[10]

Hiermit wird impliziert, daß die Gruppe (hier: die Volkstempler bzw. die Sonnentempler) durch die „übrige" Gesellschaft stark reglementiert und unter Zwang gesetzt wird, d. h. insofern wie ein Individuum innerhalb der Gesellschaft zu sehen ist. Diese Betrachtungsweise findet sich auch bei Jean Baechler, der Massensuizide als „Selbstmorde von Kollektiven, die wie Individuen funktionieren", einstuft.[11]

Eilers wählt die Bezeichnung „kollektiver Suizid", den er definiert als einen „Selbstmord einer Menschenmenge von mindestens 7 Personen, die sich in einem engen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang getötet haben. Eine weitere Voraussetzung ist das Vorhandensein einer gemeinsamen ideologischen, religiösen oder politischen Ausrichtung."[12] Eine so offene Definition erfordert eine Abgrenzung zum sogenannten „erweiterten Suizid oder erweiterten Familiensuizid". So wird ein Suizid bezeichnet, „dem die Tötung anderer Personen (v. a. naher Angehöriger) vorangeht."[13] Als ein ausschlaggebendes Merkmal zur Abgrenzung dieser Suizidform vom Massensuizid ist wohl das Verwandtschaftsverhältnis der Suizidenten zu sehen.

Auf der Basis von Durkheim dient hier eine leicht erweiterte Definition von kollektivem Suizid nach Eilers als Selbstmord einer Men-

---

[9] Vgl. Pohlmeier, *Depression und Selbstmord*, S. 42.

[10] Vgl. a. a. O., S. 32-33.

[11] Vgl. Jean Baechler, *Tod durch eigene Hand*, Frankfurt a. M. 1981, S. 10.

[12] Eilers & Räder, *Kollektive Suizide*, S. 115.

[13] *Pschyrembel Klinisches Wörterbuch*, Berlin [258]1998, S. 1527. Hier zeigt sich auch die Problematik der Abgrenzung zwischen Suizid und Mord insbesondere bei Massensuiziden, da dort häufig eine Mischung aus Suizid und Mord auftritt, vor allem wenn Kinder beteiligt sind. Diekstra stellt deshalb die Frage „Gibt es eigentlich so etwas wie einen Massenselbstmord?" und meint damit den Massensuizid im engsten Sinne, der ganz selten vorkommt bzw. beweisbar ist. Vgl. Diekstra, „Mythos vom Massenselbstmord", S. 46.

schenmenge von mindestens sieben Personen (die nicht miteinander verwandt sind), die sich in einem engen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang getötet haben als Grundlage.[14] Strittige Fragen wie die nach der Freiwilligkeit suizidaler Handlungen werden dabei beiseite gelassen.

3. Zur Auswahl der Fälle

Betrachtet man die angesprochenen sechs Fälle im Hinblick auf einen tatsächlich begangenen Massensuizid im Sinne der oben genannten Definition, werden die Unterschiede und die Komplexität der verschiedenen Ereignisse deutlich: In der nach ihrem Gründer benannten Siedlung *Jonestown* der Volkstempler kamen über 900 Menschen um, davon rund 300 Kinder, einige wenige (darunter Jones selbst) wiesen Schußverletzungen auf, der größte Teil hatte sich durch die Einnahme von Zyankali vergiftet, es kann also von rund 600 Suiziden ausgegangen werden.

Sechs Angehörige der Davidianer und vier Bundesbeamte wurden bei einem ersten Schußwechsel zu Beginn der Auseinandersetzung mit Beamten des ATF im Februar 1993 getötet, bei der Stürmung des Anwesens nach einer siebenwöchigen Belagerung durch das FBI im April 1993 kamen weitere 74 Davidianer in einem Feuer ums Leben. Später wurde bekannt, daß mehrere Davidianer Schußwunden aufwiesen.[15] Bis heute ist unklar, ob die Davidianer das Feuer wirklich selbst legten oder es durch den Einsatz der FBI-Beamten versehentlich ausgelöst wurde. Dieser besondere Fall mit einer relativ langen Verhandlungssituation der Gruppe mit Vertretern der Regierung und der bis heute ungeklärten Schuldfrage erweist sich für die Untersuchung des Hintergrundes für Massensuizid entsprechend als ungeeignet. Vielmehr stellt er einen vor allem inneramerikanisch wichtigen politischen Fall dar, an dem in der Folge u. a. der Umgang der amerikanischen Öffentlichkeit und Regierungsvertreter mit neuen religiösen Gruppie-

---

[14] Vgl. Eilers & Räder, *Kollektive Suizide*, S. 115.

[15] Vgl. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 57-19. Es existieren sehr unterschiedliche Angaben über die Anzahl der Toten, wie viele davon Kinder waren und wie viele eventuell vorher erschossen worden sind. Lawrence Sullivan spricht z. B. von 75 Toten, davon 33 Kinder und Jugendliche unter 21 Jahren und darunter mindestens 15 mit Schußverletzungen. Vgl. Lawrence E. Sullivan, „ ‚No Longer the Messiah' ", in: *Numen* 43 (1996), S. 213-234, hier S. 215.

rungen und die Frage nach dem Schutz der Religionsfreiheit und der Menschenrechte – auch unter dem Eindruck ihrer zunehmenden Beschneidung nach dem 11. September 2001 – untersucht wurde.[16] Zudem bietet dieser Fall die seltene Gelegenheit der Untersuchung einer Konfliktsituation zwischen Vertretern der „Außengesellschaft“ und der Gruppe „vor Ort“, was zu interessanten Abhandlungen über Konfliktmanagement und Formulierung von Konfliktlösungsstrategien beim Umgang mit solchen Gruppen geführt hat.[17]

Bei dem Nervengas-Anschlag der japanischen Gruppe *Aum Shinrikyo* auf die Tokioter U-Bahn wurden zwölf Unbeteiligte in der U-Bahn getötet, rund 5000 der Pendler wurden verletzt. Nach der Freisetzung von tödlichem Nervengas in der Nähe des Aum-Zentrums in Tokio im Juli 1993 und im Juni 1994 im Zentrum der Stadt Matsumoto mit sieben Opfern handelte es sich hier nur um den aufsehenerregendsten Vorfall in Zusammenhang mit dieser Gruppe, die schon zuvor in zahlreiche Straftaten inklusive Mord verwickelt gewesen war. Insgesamt sind in der Zeit von 1988 bis 1995 nach Schätzungen 31 Mitglieder und Gegner[18] durch übertriebene Askeseübungen, Mißhandlungen und Mord umgekommen.[19] Von Massensuizid im oben definierten Sinn kann hier keine Rede sein, hier überwiegt, auch in der Wahl der Mittel, die Fremdaggression eindeutig vor der Autoaggression.

Bei den Sonnentemplern finden sich an fünf verschiedenen Terminen in den Jahren 1993, 1995 und 1997 und an fünf verschiedenen Orten in der Schweiz, Kanada und Frankreich insgesamt 73 Tote,[20] von denen sich nur 17 nachweislich selbst durch Ersticken unter einer Plastiktüte oder durch ein selbst gelegtes Feuer im jeweiligen Anwesen umgebracht haben. Die anderen, sowohl Mitglieder als auch unter einem Vorwand herbeigelockte Aussteiger, wurden teils zuerst betäubt und dann erschossen und teils wohl nach Absprache mit ihrem Einver-

---

[16] Vgl. David T. Stewart (Hg.), *Waco. Ten Years After*, Georgetown 2003.

[17] Vgl. Jayne S. Docherty, *Learning Lessons from Waco*, Syracruse 2001; Jean E. Rosenfeld, „A Brief History of Millennialism and Suggestions for a New Paradign for Use in Critical Incidents: a Presentation to the LA Police Department“, in: Wessinger, *Millennialism*, S. 347-351.

[18] Eine Gesamtzahl der Opfer findet sich nur bei Bromley, „New Religious Movements and Violence“, S. 6551.

[19] Vgl. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 121-123.

[20] Bromley nennt 75 Opfer, die anderen sprechen von 73 Opfern (z. B. Wessinger). Vgl. Bromley, „New Religious Movements and Violence“, S. 6551; Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 218-219.

ständnis erschossen.[21] Läßt man die Möglichkeit einer psychoanalytischen Interpretation des Kollektivsuizids nach Thomas Haenel als „Wunsch, getötet zu werden“[22] außer acht, so kann auch hier nicht von einem gemeinsamen Suizid (und schon gar nicht) von einem engen zeitlichen und räumlichen Rahmen gesprochen werden.

Die Gruppe *Heaven's Gate* stellt dagegen sozusagen das Musterbeispiel eines Massensuizids im oben genannten Sinne dar. Alle 39 zu dieser Zeit aktiven Mitglieder der Gruppe brachten sich innerhalb von drei Tagen assistiert von zwei Mitgliedern um, die sie nach dem Tod mit einem Tuch bedeckten und die am letzten Tag schließlich selbst Suizid verübten. Der Suizid erfolgte durch die Einnahme von Barbituraten und dem zusätzlichen Ersticken unter einer Plastiktüte. Es gab keine Kinder in der Gruppe, die mit in den Tod genommen wurden, und Gewalt gegen Außenstehende oder Aussteiger wurde in der gesamten Geschichte der Gruppe seit 1974 nicht verübt.[23]

Bei dem Großbrand am 17. März 2000 in der Kirche des apokalyptischen Marienkults *MRTCG* in Südwest-Uganda konnten 338 Tote, wahrscheinlich alle Mitglieder der Gruppe, ermittelt werden, davon 78 Kinder. Später wurden in Massengräbern noch rund 444 Tote gefunden, die teilweise schon ein Jahr zuvor, zum größten Teil jedoch seit dem 12. März 2000 tot waren und dort systematisch beerdigt worden waren.[24] Es konnten verschiedene Tötungsmethoden nachgewiesen werden, der Großteil der Opfer war jedoch vergiftet worden. Aufgrund der systematischen Lagerung in diesen Gräbern und da die Opfer laut Obduktionsberichten keinen Widerstand geleistet hatten, wurde spekuliert, daß es sich um Ritualmorde gehandelt haben könnte.[25] Jean-François Mayer, einer der wenigen Wissenschaftler, die sich mit den Vorfällen um die Gruppe befaßten, bemerkt, daß dies nur eine von vielen Fragen ist, auf die es bisher keine Antwort gegeben hat: „The number of people killed in this manner makes one doubt that these were really all dissidents who were eliminated.“[26] Die Überreste der

---

[21] Vgl. ebd.; *Archiv der Gegenwart. Berichtszeit 1931-1998*, CD-ROM-Ausg., Sankt Augustin 1999, Datensatz 40642.

[22] Thomas Haenel, *Suizidhandlungen*, Berlin 1989, S. 8.

[23] Vgl. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 229-232.

[24] Inzwischen wird allgemein von insgesamt rund 780 Opfern ausgegangen. Vgl. Bromley, „New Religious Movements and Violence“, S. 6551; Jean-François Mayer, „Field Notes“, in: *Nova Religio* 5 (2001), S. 203-210, hier S. 203.

[25] Vgl. Erhard Kamphausen, „ ‚Harmageddon' “, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 85 (2001/1), S. 3-64, hier S. 37-38.

[26] Mayer, „Field Notes“, S. 209.

Leichen aus dem Großbrand ließen zudem keine Überprüfung von vorherigen Betäubungen o. ä. zu, entsprechend kann eine Anzahl von rund 260 Suiziden (338 minus 78 Kindern) nur unter Vorbehalt angenommen werden.[27] Bis heute sind nicht alle Leichen identifiziert, es gibt immer noch Gerüchte über Überleben und Flucht der drei Führer der Gruppe.[28] Auch eine Zugehörigkeit der Opfer zu der Gruppe ist so nicht überprüfbar.

Dieser Fall kennzeichnet aufgrund der sehr unklaren Sachlage und der überbordenden, unverhältnismäßigen Gewalt einen Grenzbereich für meine Fragestellung. Die Geschehnisse um die Gruppe sind immer noch wenig dokumentiert und selbst von den einschlägigen Autoren, die sich mit dem Thema „Gewalt in neuen Religionen" befassen, bis jetzt nicht untersucht worden.[29] Eine Betrachtung ihrer Lehre verdichtet auf die Suizidfrage mit dem Fokus auf Umdeutungen in der Lehre seit der Gründung der Gruppe 1984 bis zu den Vorfällen 2000 erscheint mir lohnenswert, wird jedoch hier nicht geleistet.

3. Peoples Temple

3.1 Geschichte der Gruppe und Schilderung des kollektiven Suizids

Die US-amerikanische Gruppe der sogenannten Volkstempler (*Peoples Temple*) wurde 1955 von James Warren Jones (*1931 in Lynn, Indiana) gegründet. Sie zog vor allem Schwarze, Bewohner der Slums und andere Angehörige von Randgruppen an, da Jones sich besonders für Rassenintegration und soziale Gerechtigkeit einsetzte.[30]

In den folgenden Jahren wuchs die Zahl der Mitglieder stetig an und Jones selbst etablierte sich als angesehene und bekannte Persön-

---

27 Vgl. Kamphausen, „ ‚Harmageddon' ", S. 40, S. 49.

28 Kamphausen stellt die Vermutungen zu deren Verbleib ausführlich dar, vertritt jedoch selbst die Auffassung, daß die Führer in Kanungu umgekommen sind. Vgl. a. a. O., S. 42-44.

29 Wessinger geht nur in einem Lexikonartikel auf *MRTCG* ein und ordnet sie vage ohne weitere Ausführungen zusammen mit den Volkstemplern, den Sonnentemplern, *Aum Shinrikyo* und *Heaven's Gate* in ihre Kategorie der *Fragile millennial groups* ein. Vgl. Catherine Wessinger (2005), „New Religious Movements and Millennialism", in *Encyclopedia of Religion*, Bd. 10, Detroit ²2005, S. 6544-6551, hier S. 6549.

30 Vgl. Johannes R. Gascard, *Die Perversion der Erlösung*, München 1983, S. 4.

lichkeit in der amerikanischen Gesellschaft.[31] Ab 1975 hatte die Gruppe jedoch mit zunehmender Kritik durch die Presse und verschiedenen gerichtlichen Klagen einer Gruppe organisierter ehemaliger Mitglieder und Angehöriger (*Committee of Concerned Relatives*) zu kämpfen. Als Reaktion darauf zogen die Volkstempler Ende 1977 von Kalifornien nach Guyana, um dort in einer eigenen Siedlung die Idee einer sozialistischen Utopie zu verwirklichen. In der Siedlung, die nach ihrem Gründer *Jonestown* genannt wurde, lebten ca. 1000 Menschen, zum größten Teil schwarze Frauen und Kinder. Am 17. November 1978 kam der demokratische Abgeordnete Leo J. Ryan mit einigen Journalisten und Anverwandten der Volkstempler nach Jonestown, um die Siedlung zu besichtigen.[32] Die Gruppe um Ryan war zunächst durchaus positiv von der Siedlung beeindruckt,[33] erste Irritationen gab es jedoch, als Ryan kurz vor der Abreise am 18. November 1978 von einem Volkstempler mit einem Messer angegriffen wurde. Zudem hatten sich inzwischen rund 16 Volkstempler entschieden, die Siedlung mit Ryan zu verlassen. Bei ihrer Abreise wurde die Gruppe auf dem Flugplatz von Port Kaituma von einigen Volkstemplern mit Pistolen und automatischen Waffen angegriffen. Leo Ryan, drei Journalisten und eine „Abtrünnige" kamen ums Leben, elf andere wurden verletzt.[34] Etwa gegen 17:00 Uhr rief Jones zum Massensuizid auf, der in dieser Form als sogenannte *White Night* seit 1976 regelmäßig geprobt worden war.

Der Ablauf wurde später von Überlebenden, die fliehen konnten, geschildert und ist in einem Tonbandprotokoll von 50 Minuten Länge, das die Volkstempler hinterlassen haben, niedergelegt.[35] Jones argumentierte, daß sie tot sein müßten, bevor sie von Vertretern der amerikanischen oder guyanischen Regierung gefunden würden, und daß der gemeinsame Suizid für alle der einzige Ausweg wäre. Laut Tonbandprotokoll gab es nur wenig Widerspruch zu dieser Einschätzung der

---

[31] So wurde er 1975 auf die Liste der einhundert wichtigsten Geistlichen der USA aufgenommen und bekam 1976 den *Humanitaran of the Year Award*. Vgl. a. a. O., S. 6; Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 8.

[32] Vgl. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, Chicago 1982, S. 108.

[33] Ein mitreisender Journalist, Charles A. Krause von der *Washington Post*, weist in seinem „Augenzeugenbericht" darauf hin, daß die Gruppe um Ryan den Anschuldigungen der *Concerned Relatives* lange mißtrauisch gegenüberstand. Vgl. Charles A. Krause, *Die Tragödie von Guyana*, Frankfurt a. M. 1978, S. 142.

[34] Vgl. a. a. O., S. 162.

[35] Vgl. a. a. O., S. 137-139. Eine Transkription des Tonbandes findet sich u. a. bei Gascard, *Die Perversion der Erlösung*, S. 222-243.

Lage, die überwältigende Mehrheit seiner Anhänger stimmte ihm zu. Eine Mischung aus Fruchtsaft, Zyankali, Schmerz- und Beruhigungsmitteln wurde zunächst den Kindern verabreicht, dann tranken die Erwachsenen sie selbst.[36] So kamen in der Siedlung 909 Menschen ums Leben, davon rund 294 Kinder unter 18 Jahren.[37] Jones und eine weitere Person wiesen Schußverletzungen auf,[38] bei einigen fand man Hinweise auf eine Injektion.[39] Vier weitere Volkstempler wurden tot im Hauptquartier der Gruppe in Georgetown, Guyana, aufgefunden.[40] In Jonestown überlebten nur zwei Personen, die die Ereignisse verschlafen hatten,[41] alle Tiere waren ebenfalls vergiftet worden.[42]

3.2 Entwicklung der Lehre und Umdeutungen

Jim Jones hat keine schriftliche systematische Darstellung seiner Lehre hinterlassen. David Chidester hat auf der Grundlage von umfangreicher Primärliteratur aus dem Nachlaß der Gruppe (u. a. über 900 Tonbandprotokolle von Predigten und Gesprächen) die durch die Lehre vermittelte Weltsicht der Gruppe interpretativ nachvollzogen.[43] Die Ergebnisse seiner Untersuchungen sollen im folgenden als Basis für eine sich verengende Interpretation des Suizidverständnisses der Gruppe dienen.

---

36 Vgl. a. a. O., S. 194-197.

37 Die Zahlen weichen in der Literatur teilweise stark voneinander ab, je nach der Definition von *Kind*, die aber nicht immer offengelegt wird. Vgl. hierzu die Darstellungen der Ereignisse bei Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 1-11; Gascard, *Die Perversion der Erlösung*, S. 1-8; Smith, *Imagining Religion*, S. 105-109; Krause, *Die Tragödie von Guyana*, S. 157-162. Ich berufe mich hier auf Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 31. Dasselbe gilt für die Gesamtzahl der Toten. Chidester (*Salvation and Suicide*, S. 1) spricht von 914 Toten in der Siedlung.

38 Vgl. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 31. Laut Smith (*Imagining Religion*, S. 108), gab es vier Personen mit Schußverletzungen, laut Chidester (*Salvation and Suicide*, S. 161) nur drei.

39 Vgl. Smith, *Imagining Religion*, S. 108; Gascard, *Die Perversion der Erlösung*, S. 198.

40 Vgl. Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 11; Gascard, *Die Perversion der Erlösung*, S. 195.

41 Vgl. a. a. O., S. 198.

42 Vgl. Smith, *Imagining Religion*, S. 108; Krause, *Die Tragödie von Guyana*, S. 135.

43 Vgl. Chidester, *Salvation and Suicide*, S. XII, S. XIV.

Die Theologie von Jim Jones ist sowohl in ihrem Erlösungsversprechen als auch in ihrer Apokalyptik deutlich auf das Diesseits ausgerichtet. Vordergründig hat Jones vor allem Sozialismus gepredigt und die Bibel als Mittel der Herrschenden zur Unterdrückung der Massen angeprangert. Diese Sichtweise der Lehre als rein weltliche Ideologie haben sich nach dem Massensuizid verschiedene religiöse Gruppierungen in der amerikanischen Gesellschaft zu eigen gemacht, um sich von den Volkstemplern zu distanzieren.[44]

Im Mittelpunkt der Theologie steht der Sozialismus jedoch als ein göttliches Prinzip (der *Göttliche Sozialismus*), verstanden nicht nur als neue Gesellschaftsform, in der alle Menschen gleich seien, sondern auch als besondere Kraft, als mächtiges Prinzip, das durchaus paranormale Dimensionen aufweise. Diese Dimensionen verkörpern sich laut der Lehre der Volkstempler in der Person von Jones und würden sichtbar werden in seinen besonderen Fähigkeiten der Prophetie, der Heilung und der Macht über den Tod.[45] Die organisierten christlichen Kirchen werden vor allem als ein Instrument der Unterdrückung der sozialen Randgruppen durch den Kapitalismus betrachtet (d. h. Schwarze, Frauen, Kinder, Arme). Die Kirchen hätten aktiv dazu beigetragen, Rassismus, Sexismus und ungerechte Güterverteilung zu etablieren.[46] Insofern basiert Jones' Theologie in erster Linie auf einer Ablehnung und Entmythologisierung von organisierter Religion und einer Annahme und Mythologisierung des Sozialismus als göttlichem Prinzip. Durch die paranormale Dimension und die übermenschliche Macht dieses Prinzips, verkörpert in Jones, verspricht sie Erlösung von Religion und von den Zuständen, die durch Religion gefördert würden.[47]

So sieht Jones in seiner sozialistischen Umdeutung der christlichen Terminologie den Sozialismus als den wahren Gott und Jesus als Inkarnation der sozialistischen Revolution für Gerechtigkeit. Er selbst sei wiederum eine Inkarnation von Jesus und somit der neue Messias, der mit allen erdenklichen Mitteln an der Erlösung der Menschheit durch eine sozialistische Revolution arbeite. [48] Im Hinblick auf dieses sehr diesseitige Ziel betrieb Jones die Ausdeutung (und später auch

[44] Vgl. zu den Distanzierungsstrategien von religiösen Gruppen a. a. O., S. 38-45.
[45] Vgl. a. a. O., S. 57-58.
[46] Vgl. a. a. O., S. 64-68.
[47] Vgl. a. a. O., S. 51.
[48] Vgl. a. a. O., S. 59-60.

die Umdeutung) seiner Lehre sehr pragmatisch.[49] So verstand er auch den göttlichen Bezug, der insbesondere in seinen Heilungsritualen zum Ausdruck gebracht werden sollte, vor allem als Mittel zum Zweck.[50]

Auch in seiner Kosmologie strebte er in erster Linie danach, die Transzendenz zwischen Himmel und Hölle einzuebnen und stellte eine radikale Neuordnung *dieser* Welt in den Mittelpunkt seiner Weltsicht. Einen Himmel als paradiesischen Ort gebe es im unendlichen Kosmos nicht, der Himmel müsse auf Erden geschaffen werden.[51] Durch das spätere Einbinden von Science-Fiction-Elementen in seine Lehre ersetzte er diese Entmythologisierung des Himmels jedoch durch eine Remythologisierung des Kosmos, indem er – mit Hinweis auf dessen unendliche Weite und die relative Unbedeutenheit der Erde – die Existenz vieler, höher entwickelter Planeten als bewiesen darstellte.[52] Diese für ihn wissenschaftliche Überzeugung war zunächst für seine Herkunftsgeschichte als „birth as a black savior through the medium of his mothers's mental contact with a more highly evolved planet“[53] relevant, wurde später jedoch auch auf seine Anhänger ausgedehnt, wenn er behauptete, sie seien alle von einem fremden Planeten gekommen, zu dem sie zurückkehren würden, wenn sie die Erde umstrukturiert hätten. Diese Erweiterung fand erst später (um 1972) statt und dokumentiert das Zunehmen der Entfremdung der Gruppe von der amerikanischen Gesellschaft und der Menschheit an sich.[54]

Jones entwickelte seine Eschatologie vor dem Hintergrund der politischen Atmosphäre der 1960er Jahre. Die erwartete Apokalypse, die die Neuordnung der Welt nach einem *Göttlichen Sozialismus* einläuten würde, sei eine reale nukleare Katastrophe, die der Kapitalismus mit allen seinen Vertretern nicht überleben werde. Nur die Volkstempler würden überleben an den von Jones vorher bezeichneten Orten, die von der nuklearen Katastrophe unberührt blieben. Zu Beginn (1965) machte Jones noch genaue Vorhersagen des Zeitpunktes (am 15. Juli 1967), später beschränkte er sich auf die immer noch präzise

---

[49] Diese pragmatische Einstellung wurde häufig in seinem Grundsatz „The end justifies the means“ zum Ausdruck gebracht, den er tatsächlich sehr konsequent befolgte, da er sich sozusagen als Revolutionsführer verstand. Vgl. Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 61-62.

[50] Zu den Heilungsritualen vgl. a. a. O., S. 73-78.

[51] Vgl. a. a. O., S. 84-85.

[52] Vgl. a. a. O., S. 82.

[53] Zitat Jones nach Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 82.

[54] Vgl. a. a. O., S. 82-83 mit Bezug auf eine Predigt von Jones von 1972.

anmutende Behauptung, es würde an einem 16. Monatstag um 3.09 Uhr passieren.[55]

Das Erlösungsversprechen der Volkstempler beinhaltete also Erlösung vom sicheren Tod durch eine nukleare Katastrophe mit Hilfe von Vorhersage und Flucht und bot die Apokalypse als Chance für den Sieg des *Göttlichen Sozialismus* und den Neubeginn einiger Auserwählter in einer neuen sozialen Ordnung.[56]

Der revolutionäre Gedanke findet sich auch bei der Einstellung der Gruppe zu Leben, Tod und Sterben. Das Leben sei ganz dem Sozialismus zu widmen und lasse keine anderen Ziele zu. Der Tod wird als Sieg, Erlösung und Übergang in ein neues Leben, in dem endlich alle Menschen gleich seien, verstanden. Basis ist ein Reinkarnationsglaube, der sich allerdings nur auf den Geist, nicht auf den Körper bezieht. Es gebe einen ewigen Kreislauf von Wiedergeburt und Tod, wobei die Wiedergeburt ein ewiger Lernprozeß sei, der auch mit Bestrafungen einhergehe. Das Erleben der völligen Gleichheit aller Menschen sei also auch im Tod nicht dauerhaft. Entsprechend wäre ein selbstgewählter, individueller Tod einzelner Mitglieder sicher als ein Sich-Wegstehlen aus der Verantwortung interpretiert worden. Mit der Vorstellung vom Leben als einem Dienen am Sozialismus und einem Reinkarnationsglauben als ewigem Kreislauf inklusive eines Lernprozesses ließ sich der Suizid zunächst sicher nicht vereinbaren.[57]

In den letzten Monaten von Jonestown wurde dieses Verständnis peu à peu mehr auf den revolutionären Gedanken zugespitzt und erhielt deutlichere Transzendenzbezüge. Die Sterblichkeit werde im Reinkarnationskreislauf nie ganz besiegt, was auch von Jones zusehends als Last empfunden wurde: „I know reincarnation works, [but] it doesn't make the universe any better".[58] So definierte er nun den revolutionären Opfertod als einzig akzeptablen Tod, durch den eine echte Unsterblichkeit als „absorption into the transcendent, timeless moment of socialist revolution" erreicht werden könne.[59] Damit sei keine persönliche Unsterblichkeit des Einzelnen gemeint, vielmehr eine Unsterblichkeit in der revolutionären Bewegung. Erst diese Umdeutung und die Betonung des gemeinschaftlichen Elements auch im

---

55 Vgl. a. a. O., S. 109-110.
56 Vgl. a. a. O., S. 105.
57 Es handelt sich um frühe Aussagen von Jones zu diesem Thema, die Quellen stammen von 1962. Vgl. a. a. O., S. 122-124.
58 Zitat Jones nach Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 125.
59 Vgl. ebd.

Tod machten den Massensuizid möglich. Das Leben und Sterben sei ein Opfer an den Sozialismus und nur der gemeinsame revolutionäre Tod durchbreche den Kreislauf der Reinkarnation und führe zu ewigem Aufgehobensein in der revolutionären Bewegung.[60]

3.3 Zum Suizidverständnis: der gemeinsame revolutionäre Tod als Sieg über und Apokalypse für die anderen

Als die vorhergesagte, von Menschen selbst herbeigeführte, sozusagen „systemimmanente" nukleare Katastrophe auf sich warten ließ und Jones zusehends unter inneren und äußeren Druck geriet, trat die Idee von Revolution und Kampf in der Lehre weiter in den Vordergrund. Gleichzeitig wurde eine zunehmende Machtlosigkeit der Gruppe bei der Gestaltung der Gesellschaft erkennbar, die meiner Ansicht nach dazu führte, daß Jones seine Lehre nun mit mehr Transzendenzbezug neu interpretierte wie oben am Beispiel der Mythologisierung des Kosmos und der Umdeutung des Reinkarnationsglaubens gezeigt. Mit der Beschreibung seiner Gruppe als Wesen von einem fremden Planeten, zu dem sie „nach getaner Arbeit" zurückkehren würde, entfernte er sich weiter von der vorher so betont „wissenschaftlichen" Sicht der Welt und kündigte seine Zugehörigkeit zu der amerikanischen Gesellschaft endgültig auf. Hier wurde nach den verschiedenen subversiven, aber realen Räumen, in denen die Gruppe Schutz vor der nuklearen Katastrophe finden sollte, ein weiterer neuer Raum angeboten.

Einen Schritt weiter aus der menschlichen Gesellschaft heraus führte die Durchbrechung des Reinkarnationsglaubens von einem Kreislauf des Lebens als Lernprozeß hin zu absoluter Unsterblichkeit in einem gemeinsamen, revolutionären Tod für den Sozialismus. Hier zeigt sich ein Fluchtgedanke, der aus dem Erlebnis der Machtlosigkeit entspringt, jedoch noch in der Flucht einen Sieg davontragen will. Dieser Sieg sei zunächst ein persönlicher, da eine Unsterblichkeit durch Aufnahme in die sozialistische revolutionäre Geschichte verwirklicht werde, er werde jedoch auch *über* und *durch* die Überlebenden erreicht: Jones inszenierte den Massensuizid als Apokalypse für diejenigen, die die Leichen finden würden. Jones wollte einen „ordentlichen", einen geordneten Tod für sich und seine Gruppe, den die Welt klar erkennen müsse „as a voluntary act on their own terms, as

[60] Vgl. a. a. O., S. 125-127.

sacrificial act for socialism, as a revolutionary act, striking a revolutionary blow against their enemies, that would secure victory in the face of defeat.“[61] Dieser Aspekt der geordneten Hingabe allen Lebens einschließlich der Tiere ist von Smith mit Bezug auf den Cargo-Kult in Melanesien interpretiert worden. Der Tod als ein Bild völliger Harmonie sollte gleichzeitig ein Bild der Schande für die Überlebenden sein.[62] Im Fall der Volkstempler sollte es zudem für die Außenwelt ein Bild ihrer eigenen Apokalypse darstellen.

4. *Heaven's Gate*

4.1 Geschichte der Gruppe und Schilderung des kollektiven Suizids

Die Gruppe *Heaven's Gate*[63] war 1974 von Marshall Herff Applewhite (*1931 in Spur, Texas) und Bonnie Lu Trusdale Nettles (*1927 in Houston, Texas) gegründet worden. Beide sind in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen, er als Sohn eines presbyterianischen Pfarrers, sie in einem baptistischen Elternhaus.[64] Sie traten ab 1974 immer gemeinsam auf und gaben sich bald die Namen Ti (Nettles) and Do (Applewhite) nach den Musiknoten, die sie bis zum Schluß behielten.[65]

Neben einer neuen, vom UFO-Glauben beeinflußten Bibelinterpretation enthielt ihre Lehre Elemente aus der Theosophie und des New Age. Von 1975 bis 1976 hatte die Gruppe große Missionierungserfolge und konnte bis zu 200 Anhänger rekrutieren, was sie jedoch ins Licht der Öffentlichkeit und unter Beschuß durch die Presse brachte. 1976 bis Ende der 1980er Jahre zogen sich die noch verbliebenen geschätzten 70 Mitglieder vollkommen aus der Öffentlichkeit zurück.

---

[61] Zitat Jones nach Chidester, *Salvation and Suicide*, S. 148.

[62] Vgl. Smith, *Imagining Religion*, S. 117-120.

[63] Der Name der Gruppe wechselte zwischen 1974 und 1997 mehrfach. 1975-1990 hieß sie *HIM* (*Human Individual Metamorphosis*), von 1990-1995 *TOA* (*Total Overcomers Anonymous*) und ab 1995 hießen sie *Heaven's Gate*.

[64] Vgl. Andreas Grünschloß, „ ‚When We Enter into my Father's Spacecraft' “, in: Dieter Zeller (Hg.), *Religion im Wandel der Kosmologien*, Frankfurt a. M. 1999, S. 287-305, hier S. 298.

[65] Vgl. Robert W. Balch & David Taylor, „Heaven's Gate“, in: James R. Lewis (Hg.), *Encyclopedic Sourcebook of UFO Religions*, Amherst 2003, S. 211-237, hier S. 224.

Im Jahr 1985 starb Ti an Leberkrebs und Do führte die Gruppe allein weiter. Erst ab 1990 nahmen sie ihre Rekrutierungstätigkeit wieder auf, fanden jedoch trotz intensiver Nutzung des Internets kaum Gehör.

Am Mittwoch, den 26. März 1997, wurden in einer Villa in Rancho Santa Fe in San Diego, Kalifornien, die Leichen von 39 Männern und Frauen der Gruppe *Heaven's Gate* gefunden. Alle lagen in identischer schwarzer Kleidung auf ihren Betten, zugedeckt mit einem lilafarbenen Tuch. Sie hatten sich wahrscheinlich in der Zeit vom Samstag, 22. März, bis Montag, 24. März, selbst getötet durch die Einnahme von Beruhigungsmitteln und Alkohol sowie durch das Überziehen einer Plastiktüte über den Kopf. Einem ehemaligen Mitglied hatten sie per Post eine Nachricht zukommen lassen, aus der u. a. hervorging, daß sie nun bereit seien, diesen Planeten mit einem UFO zu verlassen, dessen Ankunft ihnen durch den Kometen Hale-Bopp angekündigt worden wäre. Auf diese Weise würden sie *The Level above Human* (*LAH*) erreichen. In der Folge brachten sich zwei weitere Mitglieder im Mai 1997 bzw. Februar 1998 mit einer ähnlichen Methode um.[66]

4.2 Entwicklung der Lehre und Umdeutungen

Als Primärquellen für die Lehre von *Heaven's Gate* dienen deren Buch *How and When ‚Heaven's Gate' May Be Entered*,[67] das Materialien der Gruppe von 1975 bis 1996 enthält, sowie spätere Texte von 1996 und 1997, die nach dem Massensuizid von einem ehemaligen Mitglied im Internet verfügbar gemacht wurden.

Die Lehre bestand zu Beginn vor allem aus einer auf Applewhite und Nettles bezogenen wörtlichen Auslegung der Bibel verbunden mit einem ausgeprägten UFO-Glauben. Sie sahen sich als die zwei Zeugen aus der Johannes-Offenbarung (11:3-14), die das Wort Gottes über das kommende Gericht verbreiten sollten und nach ihrem gewaltsamen Tod wiederauferstehen und von einem UFO in den Himmel gebracht werden sollten. Diese Auferstehung bezeichneten sie als *demonstration* da sie ihren Alleinanspruch auf das Wissen um die Überwindung

[66] Vgl. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*, S. 230-231; Rodney Perkins & Forrest Jackson, *Cosmic Suicide*, Dallas 1997, S. 3-6.

[67] Heaven's Gate, *How and When ‚Heaven's Gate' (the Door to the Physical Kingdom Level Above Human) May Be Entered. An Anthology of our Materials*, Mill Spring 1998.

des Todes demonstrieren würde.[68] Als diese sehr zeitnah gedachte *demonstration* sich bis Mitte 1976 nicht erfüllte, wurden die damaligen Angriffe durch die Presse intern als Erfüllung der Prophezeiung gedeutet, da das erwartete Ereignis in der ursprünglichen Form abgesagt worden sei.[69]

Die später weiterentwickelte Theologie und Kosmologie basiert in erster Linie auf sehr konkreten Vorstellungen von Außerirdischen und Menschen, die sich als Schöpfer und Geschöpfe gegenüberstehen würden. Diese Außerirdischen seien körperliche Wesen, die den Menschen technisch überlegen seien, in Raumschiffen reisen würden und die Erde als eine Art zeitlich „begrenztes Gartenexperiment“ angelegt hätten, um Nachwuchs für sich heranzuzüchten. Bei ihren Besuchen gäben sie einigen Menschen durch das Einpflanzen einer Seele (*deposit*, das Wissen um die *LAH*) die Möglichkeit, ihre Menschlichkeit und ihre menschlichen Körper abzulegen und mit ihnen in der *LAH* zu leben. Diese Menschen würden dann mit einem Raumschiff abgeholt werden und bekämen an Bord einen neuen, außerirdischen und unsterblichen Körper. Die Bibel und andere religiöse Schriften seien Zeugnisse dieser Besuche von Außerirdischen, in denen auch niedergelegt sei, wie die Zugehörigkeit zu den Außerirdischen zu erreichen sei. Für diesen Prozeß, der wiederum als physische Metamorphose begriffen wird, spiele der „Repräsentant“ (also Ti und Do), ein Vertreter der Außerirdischen auf der Erde in menschlichem Körper, eine wichtige Rolle. Nur durch ihn und unter seiner Anleitung sei die Welt der Außerirdischen, synonym bezeichnet als „Kingdom of Heaven, Kingdom of God, Next Level, Level Above Human, Evolutionary Level Above Human“ (*LAH*), zu erreichen bzw. die Seele im menschlichen Körper so umzuformen, daß sie in einen außerirdischen Körper passe und damit das Leben in der *LAH* für sie überhaupt möglich sei. Erlösungsziel sei kein rein geistiger Zustand ohne Körper, sondern die Überwindung der Begrenzungen des menschlichen Körpers und Lebens und der Beginn eines neuen Lebens in einem besseren, unsterblichen Körper in einer besseren Umgebung, nämlich der *LAH*.

Für die Transformation sei in erster Linie die Überwindung aller menschlichen Bedürfnisse und Bindungen nötig. Diese Überwindung müsse der Körper (*vehicle* oder *container*) leisten, um die Seele weiter auszubilden und zu nähren, was letztlich zur „Abtreibung“ des

---

[68] Vgl. Robert W. Balch & David Taylor, „Making Sense of the Heaven’s Gate Suicides“, in: Bromley, *Cults, Religion, and Violence*, S. 209-228, hier S. 211.

[69] Vgl. Heaven’s Gate, *How and When*, Section 3, S. 8-9.

menschlichen Bewußtseins (*mind*) führe und bei Abschluß der Metamorphose zur Trennung vom menschlichen Körper und zum Eingehen in die *LAH* mit einem neuen Körper.[70]

Entsprechend gestaltete sich das Leben der Anhänger gemäß zahlreichen strengen Askese- und Verhaltensvorschriften (Schweigen, spezielle Diät, sexuelle Enthaltsamkeit, keine sozialen Kontakte), die der Überwindung der Körperlichkeit dienen sollten.[71] Diese Vorstellungen wurden konsequent umgesetzt mit der Kastration von Do und sechs Anhängern im Jahr 1993.

Der körperliche Tod sei daher, wenn die Metamorphose abgeschlossen sei, ein positives Ereignis am Ende eines langen Prozesses. Sterbe der Köper vor der Zeit, so habe die Seele die Möglichkeit, in einen anderen Körper „gepflanzt" zu werden und dort den Prozeß fortzusetzen. Als „wahrer Tod" wird der Tod der Seele gesehen, da so die Chance auf ein besseres Leben „gestorben" sei.[72]

In diesem Bild der Erde als „Gartenexperiment" sei die Apokalypse (*end of civilization*) nur das planmäßige Ende des Experiments 6000 Jahre nach Beginn der Pflanzung mit Adam. Nun erfolge die „Ernte" der Menschen, die die Metamorphose abgeschlossen hätten, und der Rest werde „umgegraben". Die Welt werde zusehends von schlechten Einflüssen (*weeds*) beherrscht – sichtbar an zunehmenden Umweltveränderungen, wachsender Intoleranz, Bürgerkriegen und Kriegen – was anzeige, daß das Ende unmittelbar bevorstehe. Do betonte immer, wie kurz die verbleibende Zeit sei, machte über den Zeitpunkt jedoch keine präzisen Aussagen, ebensowenig wie über die Art und Weise der Katastrophe.[73] Das Ende der Zivilisation könne auch ein längerer Prozeß sein, der schon im Gange sei, und könne ganz unspektakulär geschehen, indem die „geernteten Seelen" einfach ihre Körper leblos zurücklassen würden, was dann wie eine Seuche aussehen würde. Auf diese Weise werde nicht die Vorstellung eines grausigen Infernos vermittelt, eher mache die verpaßte Chance der Ungläubigen auf Erlösung und Unsterblichkeit die eigentliche Katastrophe aus.

---

[70] Vgl. a. a. O., Section 1, S. 8.
[71] Vgl. a. a. O., Section 4, S. 63.
[72] Vgl. a. a. O., Appendix A, S. 95.
[73] Vgl. *Last Chance to Evacuate Earth Before It's Recycled* (ed. Transcript of Videotape, 29.9.1996), verfügbar unter http://www.levelabovehuman.org/misc/vt092996.htm, verfügbar am 14.03.2001.

Die wichtigste Umdeutung der Lehre wurde nach Tis Tod im Jahr 1985 vorgenommen. Im *First Statement* von 1975 wird die Metamorphose noch als ein Prozeß beschrieben, der den menschlichen Körper so umgestaltet, daß dieser tauglich für die *LAH* werde.[74] Nach Tis Tod wurde diese körperliche Transformation umgedeutet in einen in erster Linie für die Weiterentwicklung der Seele relevanten Prozeß, der in der Trennung der Seele vom menschlichen Körper positiv ende und dieser das Weiterleben in einem neuen Körper in der *LAH* erst ermögliche.[75] Tis Rolle wurde nun als die der Lehrerin von Do erklärt, die schon in die *LAH* vorausgegangen sei, während Do noch zu lernen hätte und seine Aufgabe als Repräsentant für die Anhänger erfüllen müßte.[76]

Eine weitere Umdeutung betrifft die Auswahl der Menschen, die bei der „Ernte" gerettet würden. Bis 1995 wurde davon ausgegangen, daß bei der Vergabe der *deposits* durch die *LAH* schon sehr früh eine Auswahl der Menschen mit entsprechendem Potential getroffen worden wäre, während die übrigen keine Hoffnung auf Erlösung hätten.[77]

Im letzten Videotape von Oktober 1996 setzt Do jedoch für *alle* Menschen ein Bewußtsein der *LAH* voraus und bietet – bei Interesse für seine Lehre – die nachträgliche Einpflanzung eines *deposits* und damit die Möglichkeit zur Erlösung an.[78] Dieser Ansatz setzt sich in einem Text vom Januar 1997 fort, in dem eine differenzierte Unterscheidung verschiedener „Arten von Menschen" nach ihrer Beziehung zur *LAH* und damit eine Ausdifferenzierung des Weltbildes vorgenommen wird.[79]

Die Gruppe hat also kurz vor dem Selbstmord nicht die typische Abschottung nach außen betrieben und ihre Missionierungsversuche eingestellt, sondern sich vielmehr weiter nach außen geöffnet.

---

[74] Vgl. Heaven's Gate, *How and When*, Section 2, S. 4.
[75] Vgl. a. a. O., Section 1, S. 8-9.
[76] Vgl. a. a. O., Section 4, S. 17-18.
[77] Vgl. a. a. O., Section 1, S. 5.
[78] *Planet About to Be Recycled – Your Only Chance to Survive – Leave With Us* (ed. Transcript of Videotape, 5.10.1996), verfügbar unter http://www.levelabovehuman.org/misc/vt100596.htm, verfügbar am 14.03.2001.
[79] Vgl. *Last Chance to Evacuate Earth.*

4.3 Zum Suizidverständnis: die eigentliche Katastrophe ist die verpaßte Chance der anderen auf Erlösung

Zwar stand die Überwindung des Menschseins im Mittelpunkt der Erlösungslehre der Gruppe, ein körperlicher Tod war damit zumindest zu Beginn jedoch nicht gemeint. Die Unsterblichkeit sollte ausdrücklich mit dem eigenen Körper, der zuvor nur entsprechend transformiert werden müsse, erreicht werden. Diese Sicht liegt der ursprünglichen Prophezeiung der *demonstration* ebenso wie der weiteren Lehre bis zu Tis Tod zugrunde. Im diesem Rahmen war Suizid weder individuell noch kollektiv eine Handlungsoption – ganz im Gegenteil.

Erst mit der oben beschriebenen Umdeutung der Lehre ab 1985 verlor der Körper diese Bedeutung als einziger Körper, erhielt jedoch wiederum eine wichtige Rolle bei der Ausbildung der Seele. Die Kastrationen ab 1993 dienten aus dieser Sicht nicht mehr der Anpassung der Körper an die der Außerirdischen (die immer geschlechtslos dargestellt wurden), sondern sollten vor allem die mit der Sexualität verbundenen Empfindungen in Schach halten.[80] Die Frage nach einem freiwilligen „Ablegen" des Körpers unter bestimmten Umständen wie Krankheit (*breakdown*)[81] oder in aussichtslosen Situationen (Do nannte hier den Fall von Waco) geriet nun mehr und mehr in den Focus, auch weil Dos Gesundheitszustand sich über die Jahre verschlechtert hatte.[82] Immer noch galt, daß die *LAH* nur über den „Repräsentanten" erreicht werden könne, d. h. nur ein kollektiver Suizid kam in Frage. Dennoch ließ Do bis zuletzt die Möglichkeit, mit ihren Körpern an Bord des UFOs der *LAH* zu gehen, offen, dokumentiert in einer der letzten Veröffentlichungen vom Oktober 1996.[83]

Zudem verstärkte *Heaven's Gate* von 1994 bis 1997 noch einmal die Missionstätigkeit und bezog in der oben beschriebenen Weise immer mehr Personen in ihr Erlösungsangebot mit ein. Hier wird aus meiner Sicht ihre Auffassung, daß die eigentliche Katastrophe die verpaßte Chance der Ungläubigen auf Erlösung und Unsterblichkeit sei, deutlich. Die zunehmend spöttischen und feindlichen Reaktionen darauf wurden als weiteres Zeichen „zum Aufbruch" interpretiert. Eine Betrachtung der Inszenierung des Suizids weist trotz dieser Ab-

---

80 Vgl. Balch & Taylor, „Making Sense of the Heaven's Gate Suicides", S. 220.

81 Vgl. Heaven's Gate, *How and When*, Appendix A, S. 95-96. Hier findet sich eine explizite Parteinahme für den amerikanischen Sterbehelfer Dr. Kervokian.

82 Vgl. Balch & Taylor, „Making Sense of the Heaven's Gate Suicides", S. 222.

83 Vgl. *Planet About to Be Recycled.*

lehnung auf Bekehrungsabsichten über den Tod hinaus hin: So waren sie sehr bedacht auf die Außenwirkung ihrer Suizidhandlung, versandten eine Presseerklärung und Abschiedsvideos an verschiedene Radio- und Fernsehstationen und gaben einem ehemaligen Mitglied Anweisungen, ihre Website nach ihrem Tod zu überarbeiten.

Der Suizid sollte hier meiner Meinung nach nicht wie bei Jones Rache an den und Apokalypse für die Überlebenden sein, sondern gerade in Abgrenzung zu solchen Szenarien in seinem relativ sachlichen Ablauf ihre Sicht verdeutlichen, daß sie nicht verrückt oder paranoid sind, sondern einen rationalen, realen Weg zivilisiert genutzt haben, um ihr Ziel, die *Evolutionary Level Above Human* zu erreichen.

5. Fazit

Bei der Betrachtung der unter „Massensuiziden in neuen religiösen Bewegungen" subsumierten Ereignisse werden häufig der Ausbruch von Gewalt gegen andere und die dazu führenden äußeren Umstände in den Vordergrund gestellt. Dabei kann die Frage nach der religiösen Motivation/Grundlage angesichts von zahlreichen Ansätzen zur Psychologie der Führerpersönlichkeit, innerstrukturellen Problemen der Gruppe und Konflikten mit der Umwelt u. ä. so sehr an Bedeutung verlieren, daß die Religion als Faktor für die Suizidhandlung letztlich ganz verneint wird. Stellt man bei der Betrachtung der Fälle die gemeinsame Suizidhandlung in den Mittelpunkt, so bietet die durch die Religion vermittelte Weltsicht wichtige Einblicke zum Suizidverständnis der Gruppe. Somit kann – zumindest im Nachhinein, leider nicht vorausahnend und präventiv – die für die Gruppe mit ihrem Suizid verbundene Bedeutung auf der Grundlage ihrer Lehre nachvollzogen werden.

Bei beiden hier dargestellten, in allen Belangen sehr unterschiedlichen Gruppen konnte ein Wandel in der Suizidakzeptanz von Beginn ihrer Geschichte bis zu ihrem Ende hergeleitet werden. Die Entwicklung verlief jeweils nach entsprechender Umdeutung der Lehre in drei Phasen:

In der Anfangszeit der beiden Gruppen wäre weder ein individueller noch ein kollektiver Suizid mit Jones' Lehre von der revolutionären Umgestaltung *dieser* Welt und dem von *Heaven's Gate* beabsich-

tigten Aufbruch in die *Level Above Human* im eigenen, angepaßten Körper mit einem Raumschiff, vereinbar gewesen.

Erst später wurden Suizidhandlungen in die Lehren als Handlungsoption aufgenommen, für die Mitglieder jedoch gleichzeitig beschränkt auf den *gemeinsamen* Suizid als einzige Suizidoption. Jones führte regelmäßige Suizidproben mit Ritualcharakter zur Prüfung der Loyalität und Festigung der Gemeinschaft ein, bei *Heaven's Gate* kam unter dem Eindruck der Krankheit des „Repräsentanten" ein kollektiver Suizid als Ausweg aus Krankheit und ausweglosen Situationen, aber vor allem als möglicherweise ultimative Gelegenheit, den Weg zur Erlösung mit dem „Repräsentanten" zu Ende zu gehen, als Handlungsoption auf.

In der letzten Phase, wenn diese Suizidoption handlungsrelevant und letztlich handlungsbestimmend wird, spielt die Auseinandersetzung mit der Umgebung wieder eine wichtige Rolle. Der kollektive Suizid wird dann ausgeführt aus dem Verständnis heraus, daß es sich um die einzig mögliche Reaktion auf die vorher genau dafür definierten Umstände handelt. Diese Umstände waren nun eingetreten: Bei den Volkstemplern kann das Eindringen der „feindlichen Umwelt" in Gestalt von Leo Ryan in den geschützten Raum von Jonestown auf diese Weise interpretiert werden, für *Heaven's Gate* war es wahrscheinlich die zunehmende Feindseligkeit trotz ihrer Öffnung nach außen und die Angst, ihren „Repräsentanten" „vor der Zeit" zu verlieren.

Insofern ist immer eine Betrachtung der intendierten Außenwirkung des kollektiven Suizids interessant, da diese trotz der häufig vorliegenden gesellschaftlichen Isolation und Entfremdung von der Gruppe bei der Inszenierung des Suizids mitgeplant wird und ein letztes Mal ihr Selbstverständnis in ihrer Beziehung zu ihrer Umwelt vermittelt und definiert.

Claudia Schulz

„Gott sei Dank auf Arabisch“

Eine biographische Annäherung an den Islam

1. Eine Lebensgeschichte zwischen den Kulturen

Julia,[1] die Protagonistin dieses Beitrags, gab mir im Oktober 1998 das erste Interview, damals im Rahmen einer empirisch-qualitativen Studie über die biographische Bedeutung von Religion am Beispiel von suchtkranken Menschen.[2] Julia war damals zum Islam übergetreten und berichtete, wie ihre neue religiöse Überzeugung ihr Leben grundlegend verändert hatte.

Im Sommer 2006 trafen wir uns ein weiteres Mal. Die Lebenssituation Julias hatte sich völlig gewandelt. Auch die bekannten Deutungsmuster Julias fanden sich in diesem zweiten Gespräch stark transformiert, nicht aber deren Grundbotschaft: Die islamische Religiosität bildet den Rahmen, in dem Julia ihr Leben bewältigen und sinnvoll deuten kann. Die Gleichzeitigkeit von Wandel und Konstanz, von Frömmigkeit und Persönlichkeitsentwicklung, haben mich herausgefordert, dieser Lebensgeschichte besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Exemplarisch soll die folgende Analyse Dimensionen der Konversion und der Lebensbewältigung mit Hilfe islamischer Religiosität zeigen, wie sie speziell im biographischen Längsschnitt transparent werden.

Der erste Abschnitt soll dabei einen Überblick über die Lebensgeschichte Julias geben, der zweite Abschnitt präsentiert die Grundstrukturen ihrer Konversion, während der dritte Abschnitt zentrale Elemente ihrer durch den Islam geprägten Lebensführung analysiert. Der vierte Abschnitt bedenkt die Reibungspunkte zwischen Religion

---

1 Alle Eigennamen, Ortsnamen etc. sind anonymisiert. Zitate aus den Interviews sind in Anführungszeichen und kursiv wiedergegeben, Bindestriche geben hier Sprechpausen an.

2 Vgl. Claudia Schulz, *Hilfe – Hoffnung – Hindernis. Die Bedeutung des Religiösen in der Lebensgeschichte von Alkoholabhängigen*, Marburg 2002. Die Interviews wurden als narrative biographische Interviews nach Fritz Schütze geführt und entsprechend den Interpretationsregeln der *Grounded Theory* ausgewertet.

und Alltagsleben oder auch dem europäischen und arabischen Kulturkreis, die sich für Julia aus der Konversion ergeben. Der fünfte Abschnitt analysiert schließlich die Dimensionen der Veränderung, wie sie mit Blick auf das zweite Interview sichtbar sind.

Julia wird 1969 als Kind von „*Gastarbeitern*“ in Deutschland geboren. Weil beide Eltern erwerbstätig sind, verbringen sie und ihr Bruder einen großen Teil ihrer frühen Kindheit bei ihrer Großmutter im damaligen Jugoslawien. In der Schulzeit lebt Julia wieder bei ihren Eltern in Norddeutschland. In der Pubertät erlebt Julia häufige und starke Auseinandersetzungen mit ihren Eltern, schließlich auch körperliche Gewalt. Mit 16 Jahren verläßt sie das Elternhaus und wohnt zunächst in einer sozialpädagogisch betreuten Wohnung für Jugendliche. Sie trinkt Alkohol, raucht Haschisch und nimmt Partydrogen, zunächst sporadisch, dann immer häufiger. Ihre schulischen Probleme steigern sich, sie wiederholt mehrere Male das Schuljahr und geht schließlich gar nicht mehr zur Schule.

Julia wird immer wieder obdachlos und erlebt Phasen starken Suchtmittelkonsums. Sie unternimmt dennoch mehrere Anläufe, einen Schulabschluß zu erreichen, und holt mit Anfang 20 den Realschulabschluß nach. Ihre Versuche, einen Ausbildungsplatz zu bekommen, mißlingen. Sie lebt von Gelegenheitsjobs, versucht immer wieder, aus ihrem Leben „*abzuhauen*“ und Sinn und Orientierung zu finden. Alkohol und chemische Drogen führen zu Erlebnissen, die sie zusätzlich überfordern. Julia wird psychisch krank und begibt sich in Behandlung.

Auf der Suche nach neuen Strukturen für ihr Leben lernt Julia das deutsche Ehepaar Jahn kennen, das bereits Jahrzehnte zuvor zum Islam konvertiert und in einer Moscheegemeinde stark engagiert ist. Die beiden helfen ihr immer wieder bei der Suche nach geeignetem Wohnraum, vermitteln Arbeitsplätze und Kontakte zu Menschen mit einem „*geregelten Leben*“ und beraten Julia in praktischen Dingen. Außerdem eröffnen sie ihr den Zugang zum Islam, beten mit ihr, nehmen sie in die Moschee und zu Veranstaltungen mit und legen ihr eine religiöse Deutung ihres Lebens nahe.

Mit 27 Jahren, zwei Jahre vor dem ersten Interview, konvertiert Julia zum Islam. Sie heiratet ein Jahr später einen Muslim und siedelt zu ihm nach Großbritannien über. Nach wenigen Wochen trennt sie sich von ihrem Mann, kehrt nach Norddeutschland zurück und beginnt wenige Monate später eine Ausbildung zur Altenpflegerin. Sie lernt

einen Muslim marokkanischer Abstammung kennen, der für das Studium nach Deutschland gekommen ist, und lebt zum Zeitpunkt des ersten Interviews seit einigen Monaten mit ihm zusammen. Nach islamischem Ritus ist sie zu diesem Zeitpunkt mit ihrem Partner bereits verheiratet. Julia besucht neben ihrer Ausbildung eine Frauengruppe in der Moschee und lernt die arabische Sprache.

In den acht Jahren zwischen den beiden Interviews bekommen Julia und ihr Mann drei Kinder. Nach den ersten vier Ehejahren haben beide ihre Ausbildung beendet, das Paar zieht wegen einer Arbeitsstelle des Ehemannes nach Süddeutschland um. Bereits in den ersten Ehejahren gibt es Konflikte und Trennungsabsichten. Aber erst nach der Geburt des dritten Kindes trennt sich Julia von ihrem Mann. Zunächst zieht sie mit den Kindern wieder nach Norddeutschland, nach einigen Monaten entscheidet sie sich aber dafür, in der Nähe ihres Mannes zu leben, um trotz der Trennung die Kinder gemeinsam zu erziehen.

Julia zieht in eine Zweizimmerwohnung im Wohnort des Mannes und richtet eines der Zimmer als Kinderzimmer ein, so daß die Kinder bei ihr übernachten können. Sie findet eine Teilzeitstelle in einem Pflegeheim. Die Kinder leben überwiegend bei ihrem Vater, werden tagsüber von einer Tagesmutter betreut und verbringen zwei bis drei Tage in der Woche bei Julia. Zum Zeitpunkt des Interviews ist Julia nach islamischem Ritus bereits geschieden. Ihr Ex-Mann plant in absehbarer Zeit die Heirat mit einer Marokkanerin.

2. Mit Gott – ohne Gott: Lebensbewältigung durch Konversion

Julias biographische Erzählung ist im ersten Interview vom Bemühen um eine konsistente, religiöse Deutung des eigenen Lebens geprägt. Sie schildert sich als Opfer ausgesprochen ungünstiger Umstände. Hierzu gehören die emotionalen Belastungen im Elternhaus ebenso wie die geringe Bildung, die sie als Kind von gering qualifizierten Einwanderern erhalten hat. Aus der Perspektive des Opfers beschreibt sie sich als passiv und wehrlos gegenüber den Geschehnissen oder den Interessen anderer: Niemand hat ihr gesagt, „*daß Drogen schlecht sind*“, und viele Menschen wollten sie „*vom Weg abbringen*“.

Auf den Eingangsimpuls hin („*Bitte erzähl doch mal … wie hat das alles angefangen*“) beginnt Julia mit „*Mhh, schrecklich*“. Ihr erster Einstieg in die Erzählung gerät zur Reflexion ihrer religiösen Su-

che und schließt mit einem resignierten „*Das ist alles so durcheinander gewürfelt*". Im zweiten, stärker narrativ geprägten Anlauf berichtet sie zunächst nicht ihre Lebensgeschichte, sondern ihre Bekehrungsgeschichte: „*Vielleicht - - kann ich da anfangen, daß ich mir die Frage gestellt hab, gibt es etwas da oben? Gibt es irgendwas, was mich schützt, ... wofür es sich zu leben lohnt?*"

Erst viel später erzählt Julia von ihrer Kindheit und Jugend, wobei auch diese Erzählung als Teil der religiösen Biographie konstruiert ist: Schon als Kind hatte Julia das Wissen, „*daß es Gott gibt*". Durch viele Phasen des Zweifels hinweg, über viele Jahre der sozialen Heimatlosigkeit, über gescheiterte Beziehungen und Selbstmordversuche entwickelt sich das „*Bewußtsein*" der Existenz Gottes.

Diese Existenz Gottes ist für Julia gleichbedeutend mit der Existenz einer objektiven Wahrheit, einer höheren Ordnung und der Möglichkeit, ein „*gutes Leben*" zu führen. Mit ihrer Entscheidung für den Glauben an Gott entscheidet sie sich zugleich für ein Regelwerk islamischer Prägung, das ihr das Ehepaar Jahn anhand praktischer Fragestellungen vermittelt. Ein Beispiel ist Julias Umgang mit den anderen Auszubildenden in der Berufsschulklasse. Deren Lebenswandel ist ihrem früheren Lebenswandel ähnlich und stellt damit eine der größten Herausforderungen für die Konvertitin dar:

Ich lern eben für mich, aber ich sehe auch die anderen Menschen, wie die sind und daß die Menschen auch Fehler machen und daß ehm - daß ich dahinterkommen möchte, wer macht jetzt eigentlich den Fehler, bin ich es, die jetzt denkt, kuck mal, was der macht - wie soll ich das sagen, macht der jetzt wirklich einen Fehler oder seh ich das nur so, weil ich Muslima bin. Aber oft wird mir dann gesagt, nee, der macht den Fehler. Auch Herr Jahn sagt, entferne dich von den Menschen, hör nicht zu, wenn sie das sagen oder so - für den ist es eben auch normal, daß die Alkohol trinken und daß die dann rumknutschen und daß sie dann auch mal Hasch rauchen und vielleicht auch mal was anderes nehmen, die gehen eben Party machen und - also die Menschen sprechen mich eben auch an.

Das Verhalten der anderen löst in Julia eine große Unsicherheit aus: Was ist objektiv richtig bzw. welches der beiden Verhaltensmuster ist das falsche? Hier spielt sich nicht nur ein Kampf der Deutungsmuster ab, sondern auch eine massive Verunsicherung auf emotionaler Ebene: Das genußorientierte Leben weckt bei Julia selbst ein Verlangen, das mit ihrem Bedürfnis nach Sicherheit und Orientierung nicht ver-

einbar scheint. Das Interview zeigt, daß Julia in dieser Hinsicht noch keine tragfähige Position entwickelt hat. Immer wieder diskutiert sie mit sich selbst die Existenz Gottes, beschreibt mit hoher emotionaler Beteiligung ihre LSD-Trips, bezieht sich im positiven Sinn auch auf Elemente anderer Religionen und probiert Selbststilisierungen aus, nach denen sie wahlweise immer schon Kontakt zu Gott hatte oder von Anfang an durch ihre auch religiöse Benachteiligung keinen Zugang zur Religion finden konnte.

Die passive Haltung, die Julias Selbstbeschreibung wesentlich prägt, ist auch bestimmend für das Muster ihrer Bekehrung und der darauf folgenden Neuordnung ihres Lebens: Das Ehepaar Jahn sieht „*das Gute*" in ihr und benennt Fähigkeiten, die Julia sich selbst erst mühsam erschließen muß. Das konkurriert im Interview immer wieder mit Erzählstücken, in denen Julia durchaus eigene Wünsche und Vorlieben beschreibt und von Momenten berichtet, in denen sie sich selbst als gestaltungsmächtig erlebt. Hieraus ergeben sich deutliche Konfliktlinien, wie etwa in der Beziehung zu Herrn Jahn, dessen Anleitung in religiösen Fragen nicht immer Julias Geschmack trifft:

Herr Jahn war immer ein bißchen hart zu mir. Der wollte immer, daß i/ daß er mich vorantreibt, daß ich eben auch wirklich mich eben konzentrier ... aber irgendwie was er getan hat, er hat es gut getan und gut gemeint und ehm, er hatte immer recht, er hatte wirklich immer recht.

Die Konversion zum Islam bedeutet für Julia zugleich den begehrten sozialen Aufstieg: Sie bildet sich weiter, erwirbt Kenntnisse und heiratet einen „*gebildeten Mann*". Religiös gesehen hat Julia damit nicht nur ihre soziale Benachteiligung überwunden, sie erreicht zugleich einen Rang, der sie gegenüber anderen auszeichnet:

Ich frag mich auch manchmal noch, warum ich grade Muslima, warum ich auch diese Ehre haben darf, Muslima zu sein, weil das - Gott verspricht ja auch, daß wir da wirklich in hohe Paradiese kommen und daß ich mich auch unterscheide von anderen Menschen ... für mich ist es ein Wunder, für mich bedeutet es sehr viel.

Dieser neue Status ist zwar eine „*Ehre*", aber zugleich keinesfalls ohne eigene Leistung zu erreichen. Zwar empfindet Julia ihren Glauben als „*Wunder*", aber der Weg ins Paradies ist harte Arbeit. Einerseits bekommt Julia mit der Bekehrung eine Art Bonus, denn „*sobald man zum Islam übertritt, sind deine ganzen Sünden weg*". Andererseits

bewertet sie es als notwendiges, kontinuierliches Bemühen, „*daß man eben auch diese Sünden nicht mehr macht, die man gemacht hat, und daß man wirklich Stück für Stück sich das erarbeitet ... es ist einfach Arbeit.*“ Im Alltag erwirbt Julia durch regelmäßige Gebete oder durch das Einhalten von Vorschriften in den Bereichen Kleidung, Nahrung oder Sexualität ein immer größeres Anrecht auf das Paradies. Dieser Leistungsaspekt der Religion, der die protestantische Autorin zunächst befremdet, erweist sich jedoch als wesentliches Element der Religiosität Julias: Hier hat sie die Macht, ihr Leben zu gestalten, auf einem „*guten Weg*“ zu gehen und schließlich auf ein gelungenes Leben zurückzublicken, und zwar weitgehend unabhängig vom äußerlichen Gelingen ihres Lebens: Auch als ihre zweite Ehe scheitert und sich Julias Leben erneut destabilisiert, hat sie mit ihrem guten „*islamischen Leben*“ Wesentliches erreicht, das ihr Sicherheit gibt und auf das sie stolz ist.

3. Schweinefleisch und Kopftuch: Alltag des neuen Lebens

In der Deutung alltäglicher Bestandteile des Lebens greift Julia nun in erster Linie auf die Deutungen zurück, die ihr der Islam, vor allem vermittelt durch das Ehepaar Jahn, zur Verfügung stellt. Hier ist in erster Linie das Verhältnis von eigenem Erleben und angeeignetem Wissen auffällig, worin sich dann auch die Tragweite ihrer neuen religiösen Überzeugung erweist, wie der folgende Auszug aus den ersten Minuten des Interviews von 1998 illustriert:

Manche haben ihr Bewußtsein nicht, auf ihren Körper zu achten, die rauchen, die trinken ... mir hat zum Beispiel keiner gesagt, Alkohol oder Haschisch ist schlecht oder Marihuana ist jetzt schlecht, sondern ich hab versucht, immer so dieses Positive daraus zu sehen ... und hab auch nicht gesehen ach tja - das Nikotin, das ist schlecht oder das eh die chemischen Drogen die sind schlecht oder ehm - die - eben oder Schweinefleisch ist schlecht, das hat mir nie jemand gesagt eh, das hab ich - das hab ich so für mich erfahren, - das hab ich eh - - - erst erfahren, als es mir gesagt worden ist, hör mal zu, das ist nicht gut für dich. Oder als ich vielleicht auch die Erfahrung gemacht hab, ups, das geht ja überhaupt nicht mehr, was du da machst in deinem Leben.

Die körperlich-psychische Gesundung in Form ihrer Abstinenz ist für Julia unmittelbar verknüpft mit einer spirituellen Gesundung, die sich

in ihrem neuem „*Bewußtsein*“ zeigt. Die Abstinenz von Drogen ist aber für Julia nicht, wie man vielleicht meinen könnte, ein Fortschritt, der der eigenen Erfahrung zugänglich ist, indem man etwa die Belastung durch Drogen selbst empfunden hat oder die Erleichterung spürt, wenn die Abhängigkeit überwunden ist. Julia hat aus ihrer Perspektive nicht selbst im Lauf der Jahre den Eindruck gewonnen, ein abstinentes Leben könnte für die Bewältigung des Alltags von Vorteil sein. Vielmehr mußte ihr dies – als religiöse Weisheit – von ihren islamischen Mentoren gesagt werden und stand zunächst im Widerspruch zu ihrem Bestreben, „*dieses Positive daraus zu sehen*“. Die eigene Erfahrung – oder besser: das eigene Erleben – ist hier überdeckt von (ihrer Deutung als) religiösem Wissen.

Pointiert wird diese Verschiebung ins Religiöse an der Stelle, wo zu der Kritik an Drogen, deren schädliche Wirkung für viele Menschen durchaus wahrnehmbar ist, die Kritik an religiös tabuisierten Nahrungsmitteln hinzutritt, deren möglicherweise negatives Wirken auf Körper und Seele für die meisten Menschen nicht spürbar ist. So präsentiert Julia in einer Aufzählung des „*Schlechten*“ unmittelbar nacheinander „*Alkohol*“, „*Haschisch*“, „*Marihuana*“, „*Nikotin*“ und „*Schweinefleisch*“. Die religiöse Bewertung von Nahrung macht jetzt Julias Nachordnung der eigenen Wahrnehmung gegenüber dem religiösen Wissen verständlich. Für das „*Schweinefleisch*“ wird die Deutung Julias plausibel: Daß es schlecht ist, „*hab ich erst erfahren, als es mir gesagt worden ist*“. Erst als sich Julia religiöse Normen für ihren Lebenswandel aneignet, stellt sie fest, wie positiv es sich auswirkt, wenn sie sich an diesen orientiert, und wie sie dann tatsächlich die Verbesserung „*erlebt*“, an die sie „*glaubt*“.

Im Rückblick auf ihr Leben vermischen sich für Julia die Belastung durch Drogen und die Belastung durch das unbefriedigte Verlangen nach Lebenssinn oder Orientierung. Umgekehrt wirkt sich nun jede Form von Regelorientierung positiv auf Julias Leben aus: Die Abstinenz von Drogen verschafft ihr eine körperliche Stabilität, während die Orientierung an zusätzlichen Regeln aus der islamischen Religion ihr die Deutung für alle diese Veränderungen zur Verfügung stellt. Daß sie selbst es in der Hand hat, ihr Leben „*anständig*“ zu führen, verschafft Julia zusätzliche Befriedigung.

Dieser Umgang Julias mit Fragen der Deutung und Bewertung ihres alltäglichen Lebens findet sich mit Blick auf die wichtigsten Bereiche ihres Lebens an vielen Stellen des Interviews wieder. Sporadisch las-

sen sich jedoch interessante Ausnahmen von der Regel beobachten, die auf wesentliche Einzelheiten der Aneignung der neuen Religion verweisen. So zeigt sich am Beispiel des Kopftuchs, wie Julia ihr Bedürfnis nach einem Leben nach islamischen Regeln einerseits und ihre Bedürfnisse nach Integration ins soziale Leben, Akzeptanz und Anerkennung andererseits ins Gleichgewicht zu bringen versucht und sich auf diesem Weg neue Spielräume erschließt.

Zum ersten Interview erscheint Julia mit einem Kopftuch, das sie während des Gesprächs abnimmt. An ihren aktuell größten Konfliktpunkten, an ihrem Ausbildungsplatz und in der Berufsschule, entscheidet sich Julia, das Kopftuch nicht zu tragen:

Die wissen jetzt nicht, daß ich Muslima bin, weil ich trag kein Kopftuch zum Beispiel auf der Arbeit und - das darf ich auch nicht, denk ich mal. auch in der Schule mach ich das nicht, weil ich wär dann die Einzige, und dann wär ich glaube ich auch total der Außenseiter ... Das ist irgendwie - das ist auch so - ach das finde ich auch gar nicht so schlimm. das - ich bin auch sowieso daran gewöhnt, kein Kopftuch zu tragen, und außerdem steht im Koran ehm - verhüllt euch, aber Gott ist gnädig und Gott ist barmherzig - (lacht) gleich daneben steht es, und dann denk ich auch, ... der wird mir auch bestimmt verzeihen, wenn ich mich nicht verhülle ... - ich kenne auch Menschen, die auch Muslimas sind und die beten und alles machen Ramadan, die nur eben - die nur eben dieses ehm Kopftuch nicht tragen, und von daher ... ja wie soll ich sagen, um mich zu schützen, daß ich eben nicht ganz die Außenseiterin werde. Davor habe ich eben ein bißchen Angst. Möchte eben auch akzeptiert sein in der Klasse.

Julia bekennt sich, nach einer ersten vagen Vermutung, das Tragen des Kopftuchs könne von Seiten ihres Arbeitgebers nicht erlaubt sein, offen zu ihrer Sorge, in eine Außenseiterrolle zu geraten, wenn sie nicht nur an den Partys ihrer Mitschülerinnen nicht teilnimmt, sondern außerdem ein Kopftuch trägt. Ihre Entscheidung untermauert sie – nachträglich – mit weiteren Argumenten gegen das Kopftuch. In religiöser Hinsicht bewertet Julia ihr grundsätzlich „*gutes*“ Leben („*beten*“, „*Ramadan machen*“) als zentral, die Entscheidung gegen das Kopftuch am Ausbildungsplatz als untergeordnet. In dieser Frage orientiert sie sich an anderen „*Menschen*“, aber nicht an Frau Jahn oder ihren engsten Freundinnen. Diese Entscheidung gegen das Kopftuch ist deshalb beachtlich, weil hier eine für das erste Interview einzigartige Selbständigkeit in der religiösen Interpretation und vor allem eine

klare Orientierung an den eigenen Ängsten und Bedürfnissen vorliegt, ohne daß Julia das Muster religiöser Interpretation an dieser Stelle verlassen würde.

Ihr Bedürfnis nach einer Beziehung zu einem Mann ist für Julia ein wichtiger, religiös zu interpretierender Lebensbereich. Eine solche Beziehung meint – jenseits emotionaler Effekte – aus Julias Sicht zugleich einen sozialen Aufstieg. Schon bei ihrer ersten Ehe wird sichtbar, wie für Julia die Heirat eine erhebliche Verbesserung ihrer Lebensumstände bedeutet: „*Der wollte mich kennenlernen, und der kam aus England, und es war ein Ingenieur, und der hatte ein Haus und ein Auto, und ich dachte, damit sind meine ganzen Probleme erledigt.*“ Obwohl ihr zweiter Mann als Student nicht über denselben Status verfügt, bedeutet auch er einen Gewinn in mehrerer Hinsicht:

Dieser Mann, der paßt zu mir, weil er total das Gegenteil von mir ist. Er ist Muslim, er ist so ein liebes Herz, er w/ ich war auch die erste Frau, die er hatte. Er hat sich immer aufgespart, er hat immer auf Gott gehorcht und was er im Koran sagt, und ehm ... hat versucht, gute Taten zu machen, macht immer seine Gebete und eben solche Sachen. Also der ist einfach so lieb.

Julia schildert ihren jetzigen Partner als Kontrast zur eigenen Person und Lebensgeschichte. Während ihr Leben erst seit Kurzem zu ihrer Zufriedenheit verläuft, bietet ihr Mann das klassische geregelte Leben nach islamischer Deutung, an dem sie partizipieren kann auch wie an der Bildung ihres Partners: „*Weil ich jetzt einen Mann hab, hab ich jetzt noch so'n bißchen mehr Wissen im Hintergrund.*“

4. Islam in Deutschland: Kulturwechsel und Parallelwelten

Daß Julia als in Deutschland aufgewachsene Frau zum Islam aus einer orientalisch geprägten Religion konvertiert, verdient Beachtung. Obwohl Julia zunächst das Ehepaar Jahn kennenlernt und eine Moschee an ihrem Wohnort über einen großen deutschsprachigen Gemeindeteil verfügt, spielt die arabische Sprache von Anfang an eine ebenso große Rolle in Julias Religiosität wie stilistische Gewohnheiten oder gesellschaftliche Normen der arabischen Welt. Im ersten Interview, zwei Jahre nach ihrer Konversion, beschreibt Julia diese arabische Lebenswelt als Teil ihres Alltags. Es fällt auf, daß Julia sich an keiner Stelle,

auch nicht retrospektiv, mit fremdkulturellen bzw. fremdreligiösen Elementen auseinandersetzt, die für sie doch eine enorme Anpassungsleistung erfordert haben müssen, ganz abgesehen von Verständigungsschwierigkeiten im religiösen Alltag. Als das Ehepaar Jahn Julia zu Anfang ihres Kontakts den Islam näherbringt, beziehen sie sie selbstverständlich in ihre religiöse Praxis ein. Ebenso selbstverständlich geht Julia heute mit den fremdsprachlichen Vokabeln um und scheint sie, auch mit Blick auf die Interviewerin, nicht als außergewöhnlich fremd zu empfinden:

Dann fing das so an, ... als ich das erste Mal da war, ... haben wir zusammen einfach ja so Dhikr gemacht, ich weiß nicht, das sagt dir bestimmt was, das ist ehm - da sagst du Gottesnamen ... also du verehrst Gott und einfach nur so, ja so mehr gesungen, gar nicht gesagt, einfach - - sie dachten eben, das wär gut für mich ... und dann haben wir das einfach gemacht, und das war auch eine wunderschöne Atmosphäre, wir waren alleine in diesem Raum, in diesem schönen islamischen Raum, den die bei/ da beide haben, ... und ich fühlte mich zwar immer noch schlecht und hin und her gerissen, und mein Kopf war auch total angespannt, und - um mich rum war immer noch der dunkle Vogel und um mich rum war immer noch Verwirrtheit, - aber es war - irgendwie irgendwas hat mich da immer wieder hingezogen.

Julia ist vermutlich durch die Jahre ihrer intensiven Beschäftigung mit dem Islam derart an den Gebrauch arabischer Vokabeln und den Aufenthalt in Räumen im orientalischen Stil gewöhnt, daß sie hier trotz des offensichtlichen Kulturwechsels in erster Linie funktionale Aspekte fokussiert: Die „*wunderschöne Atmosphäre*“ wirkt ihrer psychischen Instabilität entgegen; Julia hat das Gefühl, ihre „*Verwirrtheit*“ bewältigen zu können.

Wann zwischen diversen einschneidenden Erlebnissen ihre Bekehrung zum Islam stattfindet, markiert Julia nicht exakt. So ist ein zentrales Erzählstück aus dem ersten Interview nur vage in die Zeit der intensiven Annäherung zu datieren: Julia gerät in eine erneute Krise und will „*abhauen*“. Sie packt die wichtigsten Habseligkeiten ein und fährt per Anhalter nach Amsterdam, wo sie ihren Selbstmord plant:

Dann bin ich hochgestiegen auf so einen Neubau. Es war grade Richtfest ... Da hab ich mich da oben hingesetzt, und dann hab ich gesagt: So, jetzt löscht du dein Leben aus ... und dann hab ich noch mal den Koran aufgeschlagen, hab da gelesen mit einer Kerze an, ich hatte alles dabei ... dann hab ich mir gesagt, so jetzt ist gut, jetzt machst du

Schluß mit deinem Leben, es gibt keinen Gott, es lohnt sich nicht zu leben. Und dann stand ich da oben drauf auf dieser sieben - siebter Stockwerk, und da stand ich da, und dann kuckte ich so runter, ich hatte meinen Rucksack, damit die eben gleich meine Personalien finden und alles, nee, ich wollte da nichts kompliziert machen, hab dann ehm Kerze ausgeblasen, Koran reingetan, und stand da eben und wollte dann springen, und dann war das so hoch und kuckte wieder runter, und in dem Moment, vielleicht wär ich gesprungen, aber in dem Moment riß - irgendwie zog was an mir - irgendwie so - als wär, als wär da jemand, der sagen würde: Bleib hier. Oder eben als wär - ich hab das so definiert, als wenn jemand sagen würde: Bleib hier, leb dein Leben, ich bin da. Oder eben dieser Teufel, der schon auf dich wartet auf der anderen Seite. So hab ich das für mich interpretiert. Na ja und dann hab ich mir gedacht, nee, es muß irgendwas geben, es muß irgendwas geben, und dann bin ich wieder runtergekrabbelt. Und dann bin ich auch gleich wieder in ein - dann war ich in einem arabischen Café, und dann hab ich gesagt al-hamdu li-llah (lacht) Gott sei Dank auf Arabisch, so ein paar Worte wußte ich dann schon und eh - - bin dann eben weiter.

Es ist deutlich, wie in der Zwischenzeit die Reflexion dieser Erfahrung das ursprüngliche Erlebnis überlagert hat. So ist die für das erste Interview so typische Trennung zwischen Gott und Teufel, zwischen Leben und Tod hier vollständig durchgeführt. Angelpunkt dieser Reflexion ist wie so oft die bereits geschilderte Frage nach der Existenz Gottes. Diese Existenz sichert das Leben oder besser: das Überleben Julias. Hochinteressant ist jedoch vor allem der weitere Verlauf der Geschichte: Vom Rohbau hinabgestiegen, sucht Julia ein arabisches Café auf, was für sie eine Art Heimkehr in eine vertraute Umgebung bedeutet oder möglicherweise die Rückkehr in die beinahe verlassene Deutungslogik. Wo man von einer Christin vielleicht den Besuch einer Kirche erwartet hätte, wählt Julia ein Café als Ort der Begegnung mit Muslimen. „*Arabisch*“ wird hier zum Synonym für „*islamisch*“. Daß Julia sich – in Amsterdam und erst recht in einem arabischen Café dort – einer fremden Sprache bedienen muß, scheint ihr nicht erwähnenswert. Das „*Al-hamdu li-llah*“ geht ihr wie Deutsch von den Lippen. Mit einem Lachen bemerkt sie, daß diese Selbstverständlichkeit dennoch gegenüber der Interviewerin erklärt werden muß. Daß Julia (nur) „*ein paar Worte*“ kann, wirkt nicht hinderlich, sondern vielmehr verbindend. Das „*schon*“ zeigt schließlich, wie Julia diese

ersten Kenntnisse nur als Anfang einer umfassenden, auch sprachlichen Integration deutet.

Bald nach ihrer Rückkehr entdeckt Julia die Kalligraphie als spirituellen Zugang zum Islam. Sie lernt einige Koranverse auf Arabisch auswendig und meditiert über sie, während sie die Schriftzüge malt. Hier wird dann die fremde Sprache zur Möglichkeit, etwas bisher völlig Fremdes zum Ausdruck zu bringen:

Wir haben ja keine Bilder von Gott, sondern einfach nur diese Schriftzeichen ... Diese eh Worte sind ja meistens auch Wegweiser, ehm - - tawakkaltu 'ala Allah. Ich - ich vertraue auf Gott - heißt das, oder eben diese Fatiha oder so was, da steckt so viel in diesen paar - oder dieses kull huwa Allahu ahad Allahu as-Samad lam yalid wa lam yulad wa lam yakun lahu kufuaan ahad,[3] *ehm da steckt so viel ... und wenn ich das schreib, das ist einfach - da kann ich weinen drüber. oder wenn ich jetzt auch daran denk, so da - das ist einfach nur schön, das ist einfach dieses Glücksgefühl.*

Die arabische Sprache transportiert für Julia offenbar vor allem das Gefühl der völligen Geborgenheit in einer tiefen Sinnhaftigkeit, eine Geborgenheit, die Julia möglicherweise hier zum ersten Mal in dieser Form erlebt. Später erst und auch nur ein einziges Mal erwähnt Julia in heiterem Ton die Schwierigkeiten, die es ihr bereitet, neben ihrer Ausbildung noch den Arabischunterricht bei Frau Jahn zu besuchen und mit den fremden Buchstaben umzugehen. Das Zusammenleben in „*islamischer Ehe*" mit einem Mann aus einer anderen Kultur schildert sie im ersten Interview vor allem euphorisch:

Ja und jetzt leb ich eben wieder in islamischer Ehe, und das macht mich alles sehr glücklich, weil so soll es sein, und alle Zeichen deuten darauf hin, daß es der richtige Mann ist, ... ich bin nur begeistert. ich bin auch von der Familie begeistert. ich kenn die nicht, die leben alle in Marokko ... und eh ich freu mich so, die zu sehen nächstes Jahr, und ich telefoniere immer mit denen, und dann sag ich auch schon mal was auf Arabisch, und (lacht) ich werde auch extra für die Arabisch dann lernen.

Erst im zweiten Interview, acht Jahre später, erwähnt sie im Rückblick auf ihre zweite Ehe das Konfliktpotential, das der Kulturunterschied mit sich bringt. Während ihr Mann in Marokko sozialisiert ist und

[3] Sure 112, dt.: „Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, ein unwandelbarer Gott, er hat nicht gezeugt und wurde nicht gezeugt, keiner ist ihm ebenbürtig."

etwa die Trennung der Geschlechter im alltäglichen Leben favorisiert, legt Julia zwar Wert auf „*Keuschheit*“, hält aber eine strikte Trennung der Lebenswelten von Frauen und Männern für wenig sinnvoll. Besonders klar kann sie das an Beispielen darstellen, wo es, wie im folgenden Beispiel, um ein Engagement für die Religion geht:

Ich hab zum Beispiel damals in einer Redaktion angefangen zu arbeiten. Wir haben eh - vierteljährlich oder halbjährlich 'ne Zeitschrift rausgebracht, und dagegen war er halt total, weil er sagt halt, es ist eigentlich besser, wenn man das halt nicht zusammen macht und eh /Interviewerin: Er und Sie zusammen?/ Nee, nee ich und andere Muslime, muslimische Männer und muslimische Frauen, und er hat halt gesagt, mach's nicht. Er hat's mir nicht verboten, aber er hat halt gesagt, das ist total unislamisch, und ich seh's halt doch irgendwie anders, weil, ich mein – wir leben in dieser Gesellschaft. Er arbeitet auch mit Männern und Frauen zusammen. Und es sind nicht mal Muslime ... ich arbeite auch jetzt mit Männern und Frauen zusammen. Soll ich jetzt sagen, nee, es ist unislamisch, daß ich arbeiten gehe.

Obwohl Julia hier ihre gewohnte Lebensweise gegen Ansprüche der fremden Kultur verteidigt, ist die deutsche „*Gesellschaft*“ in dieser Interpretation Julias klar nachrangig gegenüber der Religion als wesentliches Kriterium. Die gemeinsame Religion bildet die zentrale Grundlage, nicht nur ihrer Ehe, sondern all ihrer Entscheidungen. So wirkt es hier, als ob nicht die (alten) sozialen Gewohnheiten oder die eigenen Bedürfnisse nach Integration ins gesellschaftliche oder religiöse Leben für Julia im Konfliktfall den Ausschlag geben, sondern die Tatsache, daß sich die im orientalischen Kontext entwickelte Religion jetzt in einer fremden kulturellen Umgebung bewähren muß, auch wenn dies Kompromisse und die Anpassung der Religion an die „neue“ Gesellschaft bedeutet. So ist das Votum Julias gewissermaßen aus der Perspektive einer Migrantin formuliert: „*Wir leben* (nun mal) *in dieser Gesellschaft*.“

Im Jahr 2006 ist es für Julia im Rückblick auf ihre Ehe nicht mehr akzeptabel, wenn religiöse Predigt nicht auch Übersetzungsarbeit für den Kulturwechsel arabischstämmiger Muslime in die deutsche Gesellschaft leistet und umgekehrt für Menschen deutscher Abstammung in die Deutungswelt des Islam:

Er ging halt immer zu diesen Arabern ... die aus Marokko und Saudi-Arabien hierher kamen. Eigentlich kein Tuten und Blasen von Deutschland hatten, aber halt gepredigt haben, wie es sein soll im

Islam, und ich für mich war's halt wichtig, auch Leute zu hören, die halt hier auch eh - mit dem Islam in Kontakt gekommen sind und hier leben ... er, die, die, er ist ja ein Araber und er hat das halt immer so, eh - verstanden, wie das halt ein Araber ja so verstehen soll.

An einigen Stellen im alltäglichen Leben geraten für Julia dennoch die islamische Perspektive und die Perspektive der europäischen Zivilgesellschaft in Konkurrenz zueinander. Auch das wird am Beispiel der Ehe transparent. Julia wird nach ihrer ersten Ehe nach islamischem Recht per Scheidungsvertrag geschieden, der in Kraft tritt, sobald die Partner ihn unterzeichnet haben. Nach deutschem Recht ist sie aber noch in erster Ehe verheiratet, als sie nach islamischem Ritus bereits ihren zweiten Mann heiratet. Die Interviewerin, verwirrt durch die Überschneidung religiöser und zivilgesellschaftlicher Prozesse, fragt nach und fordert eine Unterscheidung der Ebenen ein, die Julia merklich in Streß versetzt:

Interviewerin: Wenn du sagst, ich bin verheiratet oder geschieden, dann meinst du die islamische Eheschließung oder die islamische Scheidung?

Julia: Genau. - Ich bin islamisch geschieden, ich bin zwar noch standesamtlich verheiratet mit dem ersten Mann, aber das ist jetzt ehm im November hört das dann auf. Ah ich werd richtig müde. Ich bin auch - ich schlaf viel zu wenig in der Nacht.

Das Leben in der Parallelwelt, oder besser: die Notwendigkeit, trotz des Lebens in der Parallelwelt die Anforderungen des deutschen Rechtsstaats zu berücksichtigen, macht Julia müde. Sie kehrt darum schnell zu ihrer Erzählung zurück und berichtet euphorisch von ihrer neuen, von Gott geschenkten Ehe.

5. Zehn Jahre später: Religiöses Selbstbewußtsein

Im zweiten Interview im Jahr 2006 spielt für Julia die Frage nach der Existenz Gottes keine Rolle mehr, auch wenn sie nach wie vor gläubige Muslimin ist und Gebetszeiten und diverse andere religiöse Vorschriften berücksichtigt. Nach dem Eingangsimpuls der Interviewerin, der jetzt auf wichtige Geschehnisse und Veränderungen seit 1998 abzielt, versucht Julia einen Rückblick und eine Bestandsaufnahme dessen, was für dieses Gespräch relevant ist:

Ehm was war mir denn damals wichtig? (lacht) War das die Ausbildung? War das der Freundeskreis? Kann sein, also - - an erster Stelle sind ja eigentlich meine Kinder, jetzt von den menschlichen Wesen her gesehen, natürlich ist Gott auch wichtig und die Propheten und also das spielt ja 'ne ganz große Rolle in meinem Leben, und ehm aber in erster Linie so auf dieser Erde sind mir eigentlich die Men/ also eh eh die Kinder. Ja dann - meine Mitmenschen, die ich eigentlich lieb hab natürlich, kommen dann auch irgendwo dazwischen, also - und ja ... so in erster Linie sind mir eigentlich meine Kinder und meine ja meine Familie halt.

Verglichen mit dem ersten Interview ist es überraschend, wie Julia jetzt ihre damalige Lebenssituation erinnert, als sie gerade ihre Ausbildung begonnen und, anders als zum jetzigen Zeitpunkt, vor Ort einen großen Freundeskreis hatte. Weder ihr damals so relevanter Partner noch ihre neue Religion stehen am Anfang ihrer Aufzählung. Während Religion in der Formel „*Gott und die Propheten*" dennoch bald als Relevanzbereich präsentiert wird, spielt ihre inzwischen beendete Partnerschaft hier zunächst keine Rolle. Deren Stellenwert scheinen jetzt Julias „*Kinder*" übernommen zu haben, während sie weiterhin „*auf den Richtigen wartet*", wie es an anderer Stelle heißt.

Dieser Eindruck wird im weiteren Verlauf des Gesprächs dadurch bestätigt, daß Julia gegenüber ihrem Mann eine stark gewandelte Einstellung an den Tag legt: Während 1998 für sie der Ehemann ein Geschenk Gottes war, sind es jetzt ihre drei Kinder. Daß sie eine wichtige Lebensphase mit ihrem letzten Partner verbracht hat, akzeptiert sie als Teil ihrer Geschichte, so wie sie sich auch andere Fehltritte als Bestandteile ihres „*Schicksals*" verzeiht:

Also alles, was ich erlebt hab, hatte alles irgendwie seinen Sinn. Weil ich hab Verständnis für mich, weil ich halt immer diese Lücke ausfüllen wollte, Eltern, Bruder. Das nicht mehr zu haben, Familie nicht mehr zu haben, Wurzeln nicht mehr zu haben, und ich hab mich glaube ich an jeden Strohhalm geklammert und hatte halt, ich bin ein Beziehungsmensch und ich hatte schon mit 17 meine erste Beziehung und und selbst da denke ich irgendwie - - muß da ja irgendwie so'n Schicksal hinter stecken, und ich akzeptier das, daß ich den Mann hatte und daß ich halt auch mal, ich hatte halt auch mal so'n, wie sagen wir so schön, Entschuldigung, daß ich so offen bin, aber so'n One-night-stand, den hatte ich auch mal. Also ich kann mich ja auch

nicht so jetzt so, wissen se? Ich kann mich nicht bestrafen dafür, weil das ist passiert, ich kann's nicht mehr ändern. Das was ich jetzt mache, das ist halt wichtig und daß ich, ich hab mit dem Mann drei gesunde Kinder, und das ist wirklich ein Geschenk.

Insgesamt fällt auf, wie Julia jetzt auf euphorische Schilderungen ihres Lebens verzichtet, stärker differenziert und insgesamt viel wertschätzender über sich und ihre Bedürfnisse spricht, als das 1998 der Fall war. Sie räumt ein, nach der Trennung und mehreren Umzügen ihren „*Seelenfrieden*" noch nicht gefunden zu haben. In der Darstellung von Konfliktlinien spielen jetzt nicht mehr, wie im ersten Interview, verschiedene Kräfte außerhalb Julias die Hauptrolle, sondern sie selbst hat eine wesentliche Rolle übernommen und kommt zu eigenständigen Bewertungen und Entscheidungen. Wie in ihrer zitierten Eingangsreflexion bildet die Religion jetzt eine wesentliche Deutungsfolie für Julias Erlebnisse oder Probleme, sie ist aber nicht mehr unmittelbar damit verknüpft.

Am Beispiel der retrospektiven Auseinandersetzung mit ihrem Mann wird diese Veränderung transparent. Julia formuliert zum einen ganz sachliche Kritik an ihrer Ehe: Sie hatte sich das Miteinander, auch außerhalb des Vollzugs religiöser Riten, intensiver vorgestellt und sich mehr gemeinsame Gespräche oder Unternehmungen gewünscht, während ihr Mann sich stärker an der ihm bekannten Lebensweise orientierte und seine Freizeit allein oder mit anderen Männern verbringen wollte. Zum anderen spiegelt Julias Kritik aber auch eine emotionale Reibung an den einschlägigen Konfliktlinien:

Also Kino war sowieso tabu irgendwie. Ich bin einmal mit 'ner Freundin ins Kino gegangen in der Zeit ... Aber ich war ja vor einem Jahr in Marokko noch mal ne, da sagte auch jemand, nein, das ist schamhaft ins Kino zu gehen. Da hab ich schon gedacht, brauchte er sich halt keine eigene Meinung mehr zu bilden oder so, also ich glaube, er hat die Meinung einfach nur übernommen aus der marokkanischen Kultur oder von seiner Mutter oder, na ja, ich hab's akzeptiert, aber ich würd, also ich geh auch mit den Kindern, ich würd auch mit den Kinder, die kommen jetzt grade ins Alter - wo sie dann - mal ... Ich würd auch mit einem Mann zusammen ins Kino gehen. Ich hätte damit keine Probleme, auch mit Kopftuch.

Nicht der (religiöse) Streit um den Kinobesuch, sondern die Differenzen um die Gültigkeit des eigenen Urteils stehen im Mittelpunkt der Reflexion Julias. Auf die eigene Überlegung und schließlich auf die

eigene Entscheidungsfreiheit zu verzichten, weil normative Bewertungen vom Elternhaus oder der vorherrschenden Kultur Priorität haben, ist für Julia nicht akzeptabel. So transportiert die Erzählung Julias hier erstmalig einen Anflug von hartem Spott über ihren Mann: Am besten geht er nach Marokko, heim zu Mama, wo er nicht mehr nachdenken muß. Daß ihr Mann bereits die Heirat mit einer Marokkanerin plant, die mit der Eheschließung aus Marokko nach Süddeutschland übersiedeln wird, gibt der Szene eine eigene Würze.

Das Kopftuch trägt Julia jetzt gar nicht mehr, was sie zwar mit den Anforderungen ihrer Berufstätigkeit als Pflegerin begründet, was sie aber, anders als zur Zeit des ersten Interviews, nicht auf ihre Arbeitswege und Arbeitszeiten beschränkt. Dennoch zeigt Julia im zweiten Interview einen inneren Zwiespalt, denn sie hat grundsätzlich das Bedürfnis, ihren Glauben für andere sichtbar zu machen. Darum bedeckt sie, auch bei hochsommerlichen Temperaturen wie am Interviewtag, ihren Körper mit Ausnahme von Händen und Gesicht, wobei sie einen Stil wählt, der nicht unmittelbar an das Befolgen islamischer Kleidervorschriften denken läßt: Sie trägt einen modischen, knöchellangen Rock und ein farblich darauf sehr gut abgestimmtes Oberteil mit etwas überlangen Ärmeln, wie sie ebenfalls im Jahr 2006 der Mode entsprechen. Sie äußert zur Frage nach dem Kopftuch Phantasien über eine möglich zukünftige Beziehung:

Wenn jetzt ein Mann sagen würde, ... ich würd gern noch ein Kind haben, würd ich auch sagen, ich bleib zu Hause, klar, und dann würd ich natürlich auch gern ein Kopftuch wieder tragen. Also ne, ich vermiß das auch mit dem Kopftuch. Ich ich fand das auch schön, als Muslima erkannt zu werden, aber ich zieh mich auch immer lang an, also, und dann manche erkennen vielleicht auch schon, daß ich nicht unbedingt jetzt eh, jemand bin, die kein Glaube hat.

Immer wieder fällt auf, wie sich in Julias Religiosität eine Tendenz zur Individualisierung manifestiert, die in Westeuropa zwar nicht ungewöhnlich ist, vor dem Hintergrund des ersten Interviews jedoch überrascht: Julia setzt sich mit Verhaltensrichtlinien des Islam auseinander und gibt dabei oft der eigenen Bewertung den Vorrang:

Ich hab sogar auch diese Knutschszene immer weggeschaltet. Das gehörte schon mit zur Pornographie (lacht) für uns damals doch. Also ich fand's eigentlich auch, mittlerweile also hab ich auch schon mal - ich hab auch schon mal einen schlimmeren Film gesehen (lacht) aber ich mein, das war nur interessehalber, weil, ich weiß nicht, das is halt,

also es war halt Interesse, und ich schau auch nicht mehr diese Knutschfilme. Ich weiß nicht wie, also ich finde daran nichts Schlimmes, es gehört halt mit zum Film und ich muß hinku, ich brauch ja nicht hinzukucken, aber ich meistens bin ich so vertieft in den Film, daß ich halt hinkucke und es ist halt auch nichts Schlimmes.

In diesem Zitat mischen sich Julias Bewertungen des alten Musters („*ich schau auch nicht mehr diese Knutschfilme*“) mit denen ihrer neuen Individualisierung („*ich finde daran nichts Schlimmes*“). Daß sich hier bei Julia eine mitunter aufreibende Entwicklung vollzieht, ist immer wieder zu spüren. Ihr neues Selbstbewußtsein bezieht sich dabei auch auf zentrale Anforderungen des Islam, die Julia individuell interpretiert, wie ich im folgenden zeigen möchte.

Julia hält grundsätzlich an ihrer religiösen Überzeugung fest, obwohl sie am heutigen Wohnort kaum Kontakte zu Muslimen hat und nicht weiß, ob es in einer Moschee am Ort Veranstaltungen in deutscher Sprache gibt. Auch der Leistungsgedanke in Bezug auf die religiöse Praxis ist im Jahr 2006 noch sichtbar. Er wird beispielhaft sichtbar in der Reflexion des Zusammenlebens mit ihrem damaligen Partner:

Wir haben immer zusammen gebetet ... Es gibt ja mehr, mehr Belohnung, also da wird die Waage schwerer. Für uns ist es ja wichtig, daß am Tag des Jüngsten Gerichts, daß die Waage mit den guten Taten ... Gebete gehören ja auch mit dazu ... daß sie halt schwer sind, und man kriegt halt mehr Belohnung, wenn man zusammen betet, ja als wenn man sich alleine hinsetzt.

In ihrer Deutung religiöser Praktiken hat sich Julia jedoch enorm von ihrer ehemaligen Haltung entfernt: So kam es 1998 stark darauf an, sich formal und unabhängig von der jeweiligen persönlichen Befindlichkeit an Vorschriften zu halten und dadurch Leistungen im Hinblick auf das Paradies zu erbringen. Der tiefere Sinn ihres Tuns erschloß sich Julia dann indirekt, indem sich ihre Lebensumstände sichtbar besserten, was Julia im Rückblick auf das nach religiösen Maßstäben veränderte Leben zurückführte. Jetzt steht das Ziel im Mittelpunkt des Interesses, die religiösen Riten auch selbst zu durchdringen, Geglaubtes immer wieder zu verinnerlichen und Rituale bewußt zu vollziehen. In dieser Deutung nützt ein Gebet nichts, wenn es nicht mit einer hohen inneren Aufmerksamkeit gesprochen wird:

Ich hab mich jetzt entschieden ... diesen islamischen Weg weiter zu gehen ... zu versuchen, wenigstens diese fünf Gebete am Tag zu machen, was mir auch manchmal nicht gelingt, ... ich hab auch nicht so viel Kraft manchmal. ... Früher war das für mich kein Thema, beten und zack und alles und so. Aber jetzt, für mich ist das Gebet so was, das ist so was Bedeutsames irgendwie, und dann - wenn ich dann nicht bei der Sache bin, dann mach ich das auch oft gar nicht, weil ich dann einfach denk, das lohnt sich dann auch nicht, wenn ich sowieso so durcheinander und tausend Gedanken im Kopf, dann sag ich dann auch, dann betst du lieber nicht, bevor du irgendwie so'n Gebet dahin legst, eh was halt überhaupt gar nicht eh ja, bewußt ist und was ich so gar nicht konzentriert mache, wo ich gar nicht an Gott denke, sondern wo ich daran denke, was ich mir heute bei H&M gekauft hab und was ich nachher für'n Film kucke, und dann gehen mir solche Sachen durch den Kopf und das ist für mich kein Gebet.

So hat Julia in den vergangenen Jahren eine islamische Religiosität entwickelt, in der sie langfristig ohne Drogen oder Alkohol leben kann. Gleichzeitig lassen sich ihre Wünsche nach Integration ins Erwerbsleben und nach Lebensgenuß mit der Religion vereinbaren, auch wenn sich daraus immer wieder neue Herausforderungen entwickeln.

Teil II

Rituale

Oliver Krüger

Die Bedeutungslosigkeit von Ritualen und die Rituallosigkeit der Quäker

Anmerkungen zur Ritualtheorie von Frits Staal

1. Einleitung

Ein grundlegendes Problem, mit dem sich jede elaborierte Ritualtheorie befaßt hat, ist die Frage nach der Bedeutung von Ritualen. Dies ist dem sofort einleuchtenden Umstand zu verschulden, daß Rituale offenbar gerade dadurch gekennzeichnet sind, daß rituelle Handlungen mehr als das sichtbare Handeln sind. Religionswissenschaftler, Ethnologen und Soziologen sind nun seit jeher darum bemüht, den „symbolischen Code“ ritueller Handlungen zu entschlüsseln – seien dies nun sozialstrukturelle, funktionale oder religiös-mythologische Bedeutungsebenen. Große Unruhe entstand 1979 innerhalb der ritualtheoretischen Diskurslandschaft, als der in Berkeley tätige Ethnologe Frits Staal (*1930) mit einem radikalen Gegenentwurf aufwartete: Er behauptete, daß Rituale gar keine Bedeutung hätten.[1]

Die These Staals wurde bereits rezipiert[2] und auch kritisiert,[3] jedoch hat es die kritische Auseinandersetzung mit Staals These bisher vermieden, nach den epistemologischen Voraussetzungen und dem Erkenntnisinteresse des Ethnologen zu fragen. Stellt man sich diesen Aufgaben, so werden meines Erachtens neben Staals fundamentalen Anleihen aus der Linguistik auch einige normative Implikationen seines Ritualverständnisses deutlich, die auf Parallelen in der religiösen

---

1 Frits Staal, „The Meaninglessness of Ritual”, in: *Numen* 26 (1979), S. 2-22.

2 Humphrey und Laidlaw nehmen zwar Staals These wahr, gelangen allerdings zu anderen Schlüssen. Vgl. Caroline Humphrey & James Laidlaw, *The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994, S. 194.

3 Energisch widerspricht der Indologe und Religionswissenschaftler Axel Michaels: „Ich halte dagegen und behaupte: kein Ritual ist ohne Bedeutung!“ Axel Michaels, „’Le rituel pour le rituel’ oder wie sinnlos sind Rituale?“, in: Corina Caduff & Joanna Pfaff-Czarnecka (Hg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin 1999, S. 23-47, hier S. 23.

Kritik an Ritualen verweisen und wohl in konsequentester Form in der völligen Ablehnung von Ritualen bei der Religiösen Gesellschaft der Freunde, den Quäkern, in Erscheinung treten. Die Gegenüberstellung von Staals Annahme der Bedeutungslosigkeit von Ritualen und der von den Quäkern praktizierten Rituallosigkeit (so weit dies möglich ist), ist deshalb für unsere Fragestellung von besonderem Interesse, da die in der Zeit des englischen Puritanismus wurzelnde Ritualablehnung der Quäker auch heute noch auf den *meetings for worship* beobachtet werden kann und der außergewöhnliche Fall der Quäker von der Ritualforschung bisher – so weit ich das sehe – in keiner Weise berücksichtigt wurde.[4]

2. Frits Staal

Nachdem Frits Staal in einem autobiographischen Beitrag seine Leser dazu ermahnt hat, sein Werk nur in größeren Zusammenhängen zu betrachten – denn ansonsten würde sich die Bedeutung seiner Texte nicht erschließen lassen,[5] sollen im folgenden in aller Kürze Staals methodologische Vorraussetzungen und die einzelnen argumentativen Bausteine seiner These von der Bedeutungslosigkeit von Ritualen in Augenschein genommen werden.

Staal (*1930) studierte zunächst Mathematik, Physik und Philosophie in Amsterdam, schrieb, während er im indischen Madras Sanskrit lernte, seine Doktorarbeit über den Vergleich der Advaita-Philosophie mit dem Neoplatonismus[6] und wurde nach mehreren wissenschaftlichen Positionen in London, Philadelphia und Amsterdam 1968 schließlich Professor für Philosophie und südasiatische Sprachen in Berkeley.

---

4 Vielmehr konzentriert sich die akademische Auseinandersetzung mit den Quäkern – auch wenn explizit ritualistische Fragen angesprochen werden – vor allem auf die Geschichte der Gemeinschaft und auf individuelle biographische Zeugnisse einzelner Quäker, was vermutlich nicht zuletzt auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß viele Quäkerforscher selbst Quäker sind und waren. Vgl. paradigmatisch Margaret Benefiel & Rebecca Darden Phipps, „Practical Mysticism: Quakers and Social Transformation", in: Janet K. Ruffing (Hg.), *Mysticism & Social Transformation*, Syracuse 2001, S. 129-142.

5 Vgl. Frits Staal, „There is no Religion there", in: Jon R. Stone (Hg.), *The Craft of Religious Studies*, London 1998, S. 52-75, hier S. 75.

6 Vgl. Frits Staal, *Advaita and Neoplatonism. A Critical Study in Comparative Philosophy* (Madras University Philosophical Series 10), Madras 1961.

Schon während seines ersten Aufenthaltes in Indien (1954-57) entdeckte er im südwestindischen Bundesstaat Kerala die Nambudiri Brahmanen, die in dem Ruf standen, wenig zugänglich und besonders traditionell zu sein. Schnell zeigte sich für ihn, daß diese Brahmanen einen ganz eigenen Stil der Rezitation des Veda entwickelt hatten.[7] 1975 beobachteten und dokumentierten Frits Staal und sein Team das vedische Ritual des Feuerschichtens *agnicayana*, das von den Nambudiri Brahmanen durchgeführt wurde.[8] Die hier gewonnenen Erkenntnisse bilden den zentralen empirischen Referenzpunkt für Staals weiteres wissenschaftliches Schaffen bis in die Gegenwart. Hatte er seit seinen frühen Forschungen in Indien bereits eine Reihe kleinerer Publikationen über den Zusammenhang zwischen formaler Logik, Grammatik, Sprache, indischer Philosophie und der Rezitation von Mantras hervorgebracht,[9] so explizierte er seine Idee der Bedeutungslosigkeit von Ritualen erst 1979 in seinem Artikel „The Meaninglessness of Ritual“[10] in der internationalen Zeitschrift *Numen*.

Prägend waren für Staal von Beginn an die Arbeiten des indischen Grammatikgelehrten Pānini, der im 5. oder 4. Jhd. v. Chr. mit einer knapp 4000 Regeln umfassenden Sammlung die älteste erhaltene Grammatik des Sanskrit entwarf, die auch in der Gegenwart aufgrund ihrer deutlichen Formalisierung das Interesse der modernen Linguistik und Computerlinguistik geweckt hat. Die Verbindung zwischen Computerlinguistik und Sanskrit-Grammatik ist nicht ganz zufällig, denn 1967/68 war Staal *Visiting Professor* am *Massachussetts Institute of Technology* (*MIT*) auf Einladung von Noam Chomsky (*1928), den er bereits 1960 in London kennengelernt hatte – Staal bezeichnet Chomsky als seinen vierten Lehrer, zunächst über dessen Schriften dann durch die spätere Kooperation am *MIT*.[11]

---

7 Vgl. Staal, „There is no Religion there“, S. 61.

8 Die Forschung ist ausführlich dokumentiert und beschrieben in: Frits Staal, *AGNI – The Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 Bde., Berkeley 1983.

9 Seine Werkbibliographie weist über 30 Beiträge zu diesem Themenkomplex von 1960 bis 1978 auf.

10 Vgl. Frits Staal, „The Meaninglessness of Ritual”, in: *Numen* 26 (1979), S. 2-22.

11 Vgl. Staal, „There is no Religion there“, S. 69f.

3. Die Bedeutungslosigkeit von Ritualen

Es gilt nun, Frits Staals These von der Bedeutungslosigkeit der Rituale vor diesem wissensbiographischen Hintergrund einzuordnen. In seinem grundlegenden Aufsatz „The Meaninglessness of Ritual“ schließt Staal aus seinen Beobachtungen des *agnicayana*:

> It is a characteristic of a ritual performance, however, that it is self-contained and self-absorbed. The performers are totally immersed in the proper execution of their complex tasks. Isolated in their sacred enclosure, they concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual.[12]

Nachfolgend führt Staal weitere Beispiele auf, die zeigen sollen, daß den Partizipanten der vedischen Rituale sowohl Aspekte der sozialen und ökonomischen Bedeutungen wie auch der symbolisch-mythologischen Ordnungen bewußt sind. Aber nur in den seltensten Fällen gäben die Befragten tatsächlich reflektierte Antworten:

> In most cases such people are Hindus who do not know anything about Vedic ritual. There is only one answer which the best and most reliable among ritualists themselves give consistently and with more than average frequency: we act according to the rules because this is our tradition (*parampara*).[13]

Ritual definiert Staal daher als Handlung (*primarily activity*), die von expliziten Regeln bestimmt ist.

Im nächsten Schritt wendet sich Staal den Schriften der *Indian tradition* zu, um die Bedeutung der Rituale zu erschließen:

> If we wish to know the meaning or theory of ritual, we should not confine ourselves to practising ritualists; we have learned, after all, that it does not pay to ask elephants about zoology, or artists about the theory of art.[14]

---

12 Staal, „The Meaninglessness of Ritual“, S. 3.

13 A. a. O., S. 4.

14 Ebd. Diese Einstellung korrespondiert einerseits mit Staals kategorischer Zurückweisung der Idee, daß man über einen religiösen Sinn verfügen müsse, um Religionen erforschen zu können. Dies illustriert er an der Ablehnung Vladimir Nabokovs als Literaturprofessor in Harvard, „denn ein Elefant werde ja auch kein Professor für Zoologie“. Andererseits spiegelt dies seine Kritik an der Hermeneutik wider: Heftig kritisiert – man könnte auch sagen: karikiert – Staal das hermeneutische Wissenschaftsverständnis Hans-Georg Gadamers und die Philosophie Martin Heideggers („in a brief discussion of two obscure philosophers“). Vgl. Staal, „There is no Religion there“, S. 74; Frits Staal, *Rules without Meaning. Ritual Mantras and the Human Sciences*, New York 1989, S. 25-31.

Staal konstatiert in diesem Zusammenhang, daß die Kommentare zu Ritualen eine große Vielfalt von Interpretationen zulassen und unter sich auch widersprüchlich sein können.[15] Er verweist weiterhin auf die Unterscheidung zwischen häuslichen Riten (*grihya*), die als *rites de passage* Geburten, Hochzeiten und den Tod begleiten, und den traditionellen Riten (*śrauta*).[16] Da das traditionelle Ritual keine einfach herzuleitende Funktion erkennen lasse und ihm eine komplexe Konstruktion und rituelle Kreativität zu Grunde liege, sei es Staal zufolge für die Entwicklung einer Ritualtheorie viel bedeutsamer als das häusliche Ritual. Staal gibt weiter zu bedenken, daß in der Praxis dieser traditionellen Rituale einige Widersprüche entstehen, die in der indischen Ritualliteratur beschrieben sind:

1. Der Auftraggeber eines Rituals erhält keine direkte Wirkung oder „Frucht des Rituals“
2. Spezielle traditionelle Riten, deren Durchführung den Brahmanen als Pflicht vorgeschrieben ist, intendieren keinen bestimmten Effekt
3. Da kein Effekt von Ritualen sichtbar war, wurde von den Mīmāmśā-Philosophen das Theorem der temporär „unsichtbaren Früchte“ (*arthāpatti*) mit posthumer Wirkung eingeführt

Staal folgert aus diesen Widersprüchen: „What the Mīmāmśā in fact ended up teaching is that the rituals have to be performed for their own sake.“[17] Er weist ausdrücklich die Idee der *myth-and-ritual-school* zurück, nach der Rituale als Nachahmung von Mythen durchgeführt werden: „ … why should anybody wish to re-enact a myth?“[18]

Für Staal kann die Funktion von Ritualen auch nicht dadurch bestimmt werden, daß Rituale soziale Strukturen symbolisch widerspiegeln oder kulturelle und soziale Werte vermitteln – „The only cultural values rituals transmit are rituals.“[19] Und daraus schließt er:

> To say that ritual is for its own sake is to say that it is meaningless, without function, aim or goal, or that it constitutes its own aim or goal. It does not follow that is [sic!] has no value: but whatever value it has is intrinsic value.[20]

---

15 Vgl. Staal, „The Meaninglessness of Ritual“, S. 4.

16 Staal spricht zwar an dieser Stelle in seiner englischen Adaption der Sanskrit-Begriffe noch von *„rites solennels*“ und *„traditional rites*“, verwendet aber fortan im Artikel nur noch den Begriff der traditionellen Riten.

17 Staal, „The Meaninglessness of Ritual“, S. 7.

18 Ebd.

19 Auch die Idee, daß Rituale der Kommunikation mit Gottheiten oder „dem Heiligen“ dienen, lehnt Staal entschieden ab. Vgl. a. a. O., S. 8.

20 A. a. O., S. 9.

Die von Staal nicht geleugneten Wirkungen von Ritualen wie beispielsweise das Verstärken moralischer Werte und die Verfestigung sozialer Gemeinschaften sind für ihn nur Nebeneffekte, die zwar das Fortbestehen, nicht aber die Entstehung von Ritualen erklären könnten.[21]

Konsequent entwickelt Staal seine These weiter und gelangt Mitte der 1980er Jahre zu der Erkenntnis, daß Rituale eher der Sphäre der Natur als der Kultur zuzuordnen seien – darauf verweise allein schon die in der Regelhaftigkeit und Gleichförmigkeit zum Vorschein kommende Ähnlichkeit zwischen Mantren und dem Gesang der Vögel. Die Analyse von Ritualen bedürfe daher keiner Semantik: „Like rocks or trees, ritual acts and sounds may be provided with meaning, but they do not require meanings and do not exist for meaning's sake."[22]

Eine wichtige Voraussetzung für Staals Argumente bildet seine aus dem *agnicayana*-Ritual abgeleitete Annahme, daß sich Rituale auch über Jahrtausende nicht verändern – würden Rituale einen bestimmten Zweck haben, müßten sie sich ja ständig den sich stets wandelnden gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Gegebenheiten anpassen.[23]

Um die These von der Bedeutungslosigkeit der Rituale nachzuvollziehen, ist es unumgänglich, Staals wissenschaftstheoretischen und methodologischen Hintergrund und die normativen Kontexte seiner Idee zu erhellen. Worum geht es Staal?

Er schreibt es seinem Verständnis als einem Gelehrten (*scholar*) zu, daß er sich stets mehr für grundlegende Prinzipien anstatt für konkrete Ereignisse und Gegebenheiten interessiert hat, und daß er keine gravierenden Unterschiede zwischen naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Methoden und Zielen erkennen kann – einmal

---

[21] Vgl. a. a. O., S. 11f.

[22] Frits Staal, „The Sound of Religion (Fasc. 2)", in: *Numen* 33 (1986), S. 185-224, hier S. 218.

[23] Staal verweist schon im Eingangssatz darauf, daß sein beobachtetes Ritual 3000 Jahre alt sei. Vgl. Staal, „The Meaninglessness of Ritual", S. 2, S. 11f. Daß Rituale jedoch tatsächlich einem stetigen Veränderungsprozeß unterworfen sind und lediglich aus einer emischen Perspektive behauptet werden kann, daß sich Rituale nie verändert hätten, haben in den vergangenen Jahren die Arbeiten des Heidelberger Sonderforschungsbereiches *Ritualdynamik* eindrücklich gezeigt. Vgl. einführend dazu: Dietrich Harth & Gerrit J. Schenk (Hg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg 2004.

mehr wird hier seine Ablehnung der Hermeneutik deutlich: „Studying attempts objectivity or else it would not be studying … if you do it, it makes no sense to claim that it also cannot be done objectively, that is, it cannot be done."[24] Staal unterstreicht, daß er nicht in erster Linie die Erneuerung der Ritualtheorie im Sinn hat, sondern sich aus seiner Theorie viel weitreichendere Konsequenzen ergeben: „Such a theory will not only elucidate ritual; it will throw light on the origins of language, religion, and perhaps man."[25]

Den Schlüssel auf dem Weg zu einer abstrakteren Theorie der Rituale und der Religion findet Staal in der Linguistik. Er zielt auch schon in seinem Aufsatz von 1978 mehrfach auf den Vergleich der Strukturmerkmale von Sprache und von Ritualen ab: Zum einen will er demonstrieren, daß vedische Mantren, weil sie eben bedeutungslos seien, in ihrer altertümlichen Sprache bewahrt blieben. Zum anderen leitet er aus den Ritualvorschriften der *śrauta*-Rituale eine regelhafte Struktur ab: „No linguist will have failed to observe the similarity of these ritual rules with the rules of syntax."[26] Staal geht sogar so weit, anzunehmen, daß sich die Syntax der Sprache letztlich erst aus der Regelhaftigkeit des rituellen Handelns ableiten konnte: „A simple consideration in support of this idea is that animals have ritual, but not language."[27]

Ausgangspunkt für diese Annahmen bildet die linguistische Theorie von Noam Chomsky, die Staal seit Mitte der 1960er Jahre rezipiert und mit seinen indologischen Forschungen verbindet. Chomskys Ansatz zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß die linguistische Analyse von Sprachformen ohne Referenz zu den Bedeutungsgehalten von Sprache vorzunehmen sei.[28]

Vor dem Hintergrund von Chomskys Linguistik, der Analyse von Pāninis Sanskrit-Grammatik und dem Vergleich mit den formalen Sprachen der Naturwissenschaften entwickelt Staal die Idee der Metasprache bzw. der künstlichen Sprachen, die seiner Ansicht nach erst die Vorraussetzung für den wissenschaftlichen und zivilisatorischen

[24] Staal, „There is no Religion there", S. 74.
[25] Staal, „The Meaninglessness of Ritual", S. 21.
[26] A. a. O., S. 19.
[27] Ebd.
[28] Vgl. Frits Staal, „Review of Noam Chomsky: Syntactic Structures – Three Models for the Description of Language – Logical Structures in Language – On Certain Formal Properties of Grammars – A Note on Phrase Structure Grammars – On the Notion ‚Rule of Grammar'", in: *The Journal of Symbolic Logic* 31/2 (1966), S. 245-251, hier S. 248.

Fortschritt in der Evolution der Menschheit bildeten:[29] „The latest result to date is modern science. It shows that our tiny planet, endangered as it is by our noxious species, is a spot where the universe knows itself through language."[30]

Bilden diese an der Linguistik orientierten Überlegungen Staals den methodologischen Hintergrund der These von der Bedeutungslosigkeit der Rituale,[31] so lassen seine vielfachen Bezüge auf philosophische und religiöse Traditionen auch auf einen normativen Kontext schließen. In diesem Zusammenhang stechen insbesondere Staals Referenzen auf die Bhagavad Gītā hervor, mit der er zum ersten Mal in einem für ihn beeindruckenden Vortrag von L. E. J. Brouwer auf dem 10. Internationalen Philosophenkongress 1948 in Amsterdam konfrontiert wurde.[32]

Die Bhagavad Gītā, deren Komposition meist im 5. bis 2. vorchristlichen Jahrhundert vermutet wird, wird im Westen und von vielen Hindus selbst als der zentrale Lehrtext des Hinduismus angesehen.[33] Krishna als Verkörperung (*avatāra*) des Gottes Vishnu unterweist hier seinen Gefährten Arjuna über die drei Wege, die zur Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten führen sollen. Diese drei Wege – Erkenntnis (*jnāna yoga*), Handeln (*karma yoga*), und Hingabe (*bhakti yoga*) markieren eine weitgehende Abwendung von der vedischen Opferreligion und den Beginn der „klassischen" Periode des Hinduismus.[34]

Staal kontrastiert nun in seinen ritualtheoretischen Abhandlungen das Alltagshandeln mit dem rituellen Handeln: Im Alltag komme es nur darauf an, daß man ein bestimmtes Ziel erreiche, es gehe nicht darum, Regeln und Formen zu beachten. Das Ritual dagegen sei gar nicht auf das Erzielen irgendwelcher Ergebnisse ausgelegt, sondern

---

[29] Vgl. Frits Staal, „The Concept of Metalanguage and its Indian Background", in: *Journal of Indian Philosophy* 3 (1975), S. 315-354; ders., „Artificial Languages across Sciences and Civilizations", in: *Journal of Indian Philosophy* 34 (2006), S. 89-141, hier S. 131-135.

[30] Staal, „Artificial Languages", S. 135.

[31] Der formalistisch-linguistische Hintergrund von Staal und seine Anleihen bei Chomsky werden gesondert und ausführlich diskutiert in meiner in Arbeit befindlichen Schrift *Ritual und Wissen*.

[32] Vgl. Staal, „There is no Religion there", S. 55.

[33] Zur Konstruktion der Bhagavad Gītā als zentrale „heilige Schrift" des „Hinduismus" vgl. Catherine A. Robinson, *Interpretations of the Bhagavad-Gītā and Images of the Hindu Tradition. The Song of the Lord*, London 2006, S. 37-53, S. 121-143.

[34] Vgl. Hillary P. Rodriges, *Introducing Hinduism*, New York 2006, S. 154-171.

die Akteure seien lediglich bemüht, die Vorschriften zur Durchführung des Rituals exakt zu befolgen. Diese „sinnlose Deutung" des Rituals erklärt nach Staal den beruhigenden Effekt, den Rituale auslösen:

> If you give up desire, you will be happy. This idea and the notion that ritual is performed for its own sake are closely connected and clearly foreshadowed by the Indian doctrine of *tyāga*, the teachings of the Bhagavad Gītā, and by similar notions in other traditions, e.g., *wu-wei*, ‚absence of (effective) action' in Taoism, or the categorical imperative in Kant.[35]

Staal verweist damit explizit auf das in der Bhagavad Gītā propagierte Handlungsideal, das das persönliche Handeln zwar nach den Vorschriften des *karma* (und damit auch der sozialen Kaste) vorsieht, dieses Handeln aber losgelöst vom Streben nach bestimmten Wünschen und Zielen zu vollziehen sei (*karma-phala-tyāga*).[36] Ergänzend erwähnt Staal an anderer Stelle, daß es auch in der Mystik generell darum gehe, einen vorsprachlichen Punkt zu fokussieren, der letztlich „Bedeutungen" eliminiere.[37]

Um dem von ihm selbst erwarteten Unverständnis seiner Leser entgegenzutreten, die sich aus der Erkenntnis ergeben mag, daß Rituale, Religion und Sprache letztlich ohne Bedeutung seien, fügt Staal am Ende seines Aufsatzes hinzu: „I am not a bit sad about it. I prefer a thing, like a person, to be itself, and not refer to something or somebody else."[38]

Es ist nach den vorangegangenen Ausführungen evident, daß in Staals These von der Bedeutungslosigkeit der Rituale neben seiner durch die Linguistik geprägten Methodologie auch ideale religiöse Interpretationen Eingang gefunden haben, die er mit höchst selektiven Referenzen auf indische und chinesische Ritualdiskurse legitimiert. Staal rezipiert hier das Ideal der Losgelöstheit von Wünschen und konkreten Zielen während des rituellen Handelns, das als ritualkritisches, religiöses

---

35 Staal, „The Meaninglessness of Ritual", S. 10. In diesem Kontext beschreibt Staal Rituale als vollkommene Tätigkeit und bezieht sich hier auch auf den Konfuzianer Hsün Tzŭ, der das *li* (Riten, Zeremonien) ebenfalls als zweckfreie Handlung bestimmte. Vgl. a. a. O., S. 14f.

36 Vgl. Staal, „The Meaninglessness of Ritual", S. 6f. Vgl. hierzu bspw. Bhagavad Gītā 18:1-12.

37 Vgl. Staal, „ The Meaninglessness of Ritual", S. 20f. und – Staals Hinweis folgend: Frits Staal, *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*, Berkeley 1975.

38 Staal, „The Meaninglessness of Ritual", S. 22.

Deutungsmuster weite Verbreitung in der asiatischen wie auch europäischen Religionsgeschichte gefunden hat. Aus dieser Tatsache heraus scheint es legitim zu sein, gewissermaßen auch die zweite Seite der Medaille zu beleuchten – nämlich das bei Staal vorhandene Interpretationsmuster von der Bedeutungslosigkeit der Rituale in der gelebten Religion, im Folgenden am Beispiel der Quäker.

4. Die Rituallosigkeit der Quäker

Mitte des 17. Jahrhunderts beginnt die Geschichte der Quäker (*Religious Society of Friends*) in England während der puritanischen Herrschaft Oliver Cromwells (1599-1658). Die Gemeinschaft entstand aus einer religiösen Laienbewegung (*seekers*, *dissenters*), die sich sowohl in Opposition zur anglikanischen Staatskirche als auch zu den Puritanern sah. Die wachsende Gruppe von Anhängern, die sich in den 1650er Jahren um charismatische Prediger wie George Fox (1624-1691) und James Naylar (1618-1660) sammelte, sah sich von Beginn an den Verfolgungen durch die politische und religiöse Obrigkeit ausgesetzt. Bis zum parlamentarischen Beschluß der *act of toleration* (1689) mußten die Quäker hunderte Todesopfer, Mißhandlungen, Enteignungen und Gefängnisstrafen in England selbst und in den neuenglischen Staaten in Amerika hinnehmen.

Die Situation entspannte sich erst, als der Quäker William Penn (1644-1718) sein *holy experiment* am Rande der damals besiedelten Kolonien in Nordamerika begann. Als Gouverneur von Pennsylvania predigte Penn religiöse Toleranz, schloß Frieden mit den Indianern und führte ein liberales Wahlrecht ein, das auf Brüderlichkeit und persönlicher Freiheit für Siedler und Indianer beruhte. Zahlreiche verfolgte Gemeinschaften wie die Quäker, Mennoniten und die Amischen, die vor allem aus dem englischen Königreich und dem deutschen Reichsgebiet stammten, siedelten sich im 17. und 18. Jahrhundert in Pennsylvania an. Heutzutage lebt die Mehrzahl der ca. 350.000 Quäker als Folge von Missionsarbeit jedoch in Afrika und Lateinamerika (ca. 60%) während nur noch weniger als ein Drittel der *Freunde* in den Vereinigten Staaten beheimatet sind.

Nicht ein gemeinsames Bekenntnis, sondern vier wesentliche Zeugnisse (*testimonies*), die sich im Laufe der Zeit herausgebildet haben und heute von allen Quäkergruppen anerkannt werden, spiegeln die Glaubensüberzeugungen der Quäker wieder:

1. Das Friedenszeugnis (*The Peace Testimony*)
2. Das Zeugnis der Integrität (*Integrity Testimony*)
3. Das Zeugnis der Einfachheit (*Testimony of Simplicity*)
4. Das Zeugnis der Gleichheit (*Testimony of Equality*)

Insbesondere das Friedenszeugnis, das sich als Verweigerung des Militärdienstes bis hin zum Zurückhalten von Steueranteilen, die für Militärausgaben vorgesehen sind (wie teils derzeit in den USA), ausdrücken kann, hat durch die gesamte Geschichte der Quäker oftmals zu Repressalien, Ausgrenzungen und dem Vorwurf des Unpatriotismus geführt. Die Vertrauenswürdigkeit der Quäker, die auf dem Zeugnis der Integrität beruht, hat ihnen dagegen häufig zu großem Erfolg als Geschäftsleute verholfen. Bedeutet das Zeugnis der Einfachheit, daß Quäker nur das besitzen, was wirklich für das Leben benötigt wird, so wird dieser Gedanke heute oft mit ökologischen Ideen in Verbindung gebracht. Das Zeugnis der Gleichheit aller Menschen als göttliche Geschöpfe hat dazu geführt, daß sich die Quäker in ihrer Geschichte für die Befreiung der Sklaven und die Gleichstellung der Frauen eingesetzt haben. Aus diesen Zeugnissen leitet sich ein breites soziales Engagement ab in der Friedensarbeit, den Frauen- und Menschenrechten, der Betreuung von Gefängnisinsassen und der „Quäkerhilfe“ in Krisengebieten – 1947 wurden die Quäker daher mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet.

Die Idee des „inneren Lichtes“ (*the light within*) markiert die zentrale Glaubensauffassung der Quäker – daß nämlich ein bestimmter Anteil von Gottes Geist in jedem Menschen enthalten sei. Deshalb spielt die unmittelbare Erfahrung Gottes durch den Einzelnen eine herausragende Rolle im Leben der Quäker – die wahre Religion könne daher nicht aus Büchern, vorgegebenen Gebeten oder Ritualen erlernt werden. So wird – im Gegensatz zu vielen anderen religiösen Traditionen, die im 17. Jahrhundert entstanden – der Bibel weder Endgültigkeit noch Unfehlbarkeit zugesprochen, sondern vielmehr wird angenommen, daß sich Gott durch das „innere Licht“ den Menschen aller Zeiten offenbart und ihnen auf diese Weise Antworten für die Fragen der Gegenwart zukommen läßt.

Diese Auffassung hatte schwerwiegende Konsequenzen für den Gottesdienst, denn die Gemeinschaft mit Gott kann aus Sicht der Quäker nicht an bestimmte Zeiten und Orte gebunden werden, kann nicht das Privileg einer priesterlichen Klasse sein und sie kann auch nicht gebunden sein an ein bestimmtes Sakrament oder Ritual. Im Gegensatz zu Calvins Theologie könne jeder Mensch die Liebe und

den Willen Gottes empfangen, erkennen und darauf antworten. Daher ist das sogenannte *silent meeting* so wichtig für die Quäker, denn hier sei die Erfahrung Gottes am klarsten und das „innere Licht“ könne hier am einfachsten erfahren werden. Das individuelle Zeugnis ist für die Quäker wertvoll, wird aber stets mit dem allgemeinen Zeugnis abgeglichen – und letztlich geht aus dieser inneren Erfahrung des Menschen als göttliches Geschöpf auch die soziale Verpflichtung hervor.[39] Unter diesen „undogmatischen“ Voraussetzungen ist es kaum verwunderlich, daß sich unter dem Dach der Quäkergemeinden in der Gegenwart Anhänger der verschiedensten Glaubensüberzeugungen versammeln, die vom konservativen Christentum über den Neopaganismus bis hin zum religiösen Humanismus und Atheismus reichen.[40]

5. Ein Quäker-Meeting

Die gemeinschaftliche Basis der Quäker sind die Treffen zur gemeinsamen Andacht (*meeting for worship*), die regelmäßig – meist wöchentlich – an festgelegten Orten abgehalten werden. Etablierte Quäkergemeinschaften verfügen über ein *meeting house*, bei kleineren Gruppen ist aber auch das Treffen in Wohnungen oder angemieteten Räumlichkeiten verbreitet. Bei der traditionellen, sogenannten *unprogrammed worship* versammeln sich die *Freunde* und oft auch die *Freunde der Freunde* zu einer meist völlig stillen Andacht. Seit dem 19. Jahrhundert jedoch wurden unter dem Druck vieler Konversionen zu den protestantischen Gemeinschaften nun auch Gottesdienste nach protestantischem Vorbild mit Lesung, Gesang und teils einer Phase der schweigenden Andacht entwickelt (*programmed worship*). Die Mehrheit der Quäkergemeinschaften im Süden und Mittleren Westen der USA, in Afrika und Lateinamerika hält heutzutage *programmed worships* ab. Die nachfolgende Beschreibung eines traditionellen Quäker-Meetings (*unprogrammed worship*) illustriert das ernsthafte

---

[39] Vgl. Elbert Russell, *The History of Quakerism*, New York 1942, S. 46-58; Benefiel & Darden Phipps, „Practical Mysticism“, S. 129-142.

[40] In der Vergangenheit und in der Gegenwart war das Nebeneinander verschiedener Glaubensüberzeugungen innerhalb der Quäkergemeinschaft natürlich nicht unproblematisch und hat zu größeren und kleineren Spaltungen unter den Quäkern geführt. Zur Geschichte der Quäker und zur allgemeinen Einführung vgl. Russell, *The History of Quakerism*; Elfrida Vipont, *The Story of Quakerism: Through Three Centuries*, London ²1960; Homepage der Quäker in Deutschland, verfügbar unter http://www.quaeker.org, verfügbar am 10.10.2006.

Bemühen der heutigen Quäker um die Vermeidung jeglicher ritueller Formen.[41]



Abb. 1: *Stonybrook Meeting House*, Princeton

Eine ältere Dame flüstert mir vor dem Versammlungshaus ein *good morning* entgegen und verweist kurz auf das Gästebuch, das vor dem Eingang auf einem Pult ausliegt, in dem sich die *visitors* mit Adressenangabe bitte eintragen sollen. Ich trage mich ebenso wie ein junges Pärchen, das kurz vor mir ankam, ein. Als ich ungefähr zehn Minuten vor dem offiziellen Beginn des *meeting* um 11.00 Uhr den Raum betrete, sind schon ca. zehn Personen anwesend, sie sitzen gut verteilt auf den Bänken im ganzen Raum.

[41] Das *meeting*, das in dem noch aus dem 17. Jahrhundert stammenden *Stonybrook Meeting House* außerhalb von Princeton (New Jersey) stattfand, habe ich an einem Sonntag im Juni 2006 aus reiner Neugierde (ohne besondere Forschungsinteressen) aufgesucht. Abgesehen von einigen allgemeinen Informationen zu den Quäkern war mir nicht bewußt, was ich bei dieser Andacht zu erwarten hätte. Dementsprechend überraschend war für mich der fast vollkommen ereignislose Ablauf des einstündigen *meetings*. Noch am selben Tag habe ich den Memo-Bericht für eine eventuelle spätere Verwendung abgefaßt.



Abb. 2: *Stonybrook Meeting House*, Princeton

Der historische Raum ist ganz schlicht mit dünn gepolsterten, alten Holzbänken eingerichtet, die sich teils gegenüberstehen. An jedem der beiden Raumenden befindet sich ein Kamin und ein einfacher Ventilator ist an die hohe Decke montiert.[42]

Die schon anwesenden Personen sitzen teils aufmerksam für ihre Umgebung, teils sehr auf sich konzentriert auf ihren Plätzen. Die wenigen „Aufmerksamen", zu denen das junge Paar gehört, beobachten sporadisch die Neuankömmlinge. Die „Konzentrierten" sitzen mit geschlossenen Augen, mit gesenktem Haupt oder mit einem fixierenden Blick in sich gekehrt da. Die ältere Dame von der Begrüßung setzt sich gegen 11.00 Uhr dann auch auf einen Platz im Zentrum der Sitzbänke, aber bis ca. 11.20 Uhr kommen immer noch weitere Personen hinzu, bis schließlich an die 40 Personen im Raum sitzen. Die meisten Personen sind allein gekommen und sitzen allein, etwa fünf Paare sind unter den Teilnehmern; drei Viertel der Anwesenden sind Frauen und nur drei der Besucher sind Farbige, alle anderen sind Weiße. Sehr gleichmäßig verteilt sind von Mitte 20 bis Mitte 60 alle Altersstufen vertreten – abgesehen von einem ca. zehnjährigen Jungen. Eine junge Frau hat auch ihr Baby mitgebracht, als es später Geräusche von sich gibt, lächeln einige Frauen der Mutter zu, andere schauen streng, die

[42] Es gibt keine (ansonsten in allen Gotteshäusern üblichen) Klimaanlagen!

Mutter geht mit dem Baby eine Weile vor die Tür, bis das Baby einschläft. Nur sehr wenige der Anwesenden sind „festlich“ im Anzug oder Kostüm erschienen, die meisten sind „sommerlich leger“ gekleidet, andere jedoch auch sehr lässig mit kurzer Hose und Trägertop.

Es wird geschwiegen. Man hört nur einiges Magenknurren und die Vögel aus dem umliegenden Wald. Die meisten Leute halten ihre Augen geschlossen. Nur ich selbst schaue neugierig umher. Völliges Schweigen. Nach ca. 25 Minuten steht eine Frau auf und sagt, daß es in der Bibel doch „so einen Vers“ gäbe, daß das Tor weit sei aber der Weg sei eng. Sie frage sich was das Tor sei, was es bedeutet, daß es weit sei und was der enge Weg sei. Nach weiteren 15 Minuten spricht ein Mann sitzend und dankt mit bewegter Stimme der *Freundin* für ihre Worte, denn am Morgen habe er seine Mutter zum Bahnhof gebracht, sie spreche immer von einem langen Weg, der vor ihm liege. Und nun wisse er, was damit gemeint sei. Weitere 10 Minuten später steht ein älterer Herr auf und möchte daran erinnern, den Auftrag der Quäker, für Frieden zu sorgen, auch ernst zu nehmen. Alle drei Wortbeiträge dauerten jeweils nicht länger als eine halbe Minute, und wurden in sehr ruhiger, einfacher und klarer Sprache vorgetragen. Nur wenige Zuhörer haben die Sprechenden während ihres Vortrages angesehen.

Um genau zwölf Uhr stand die ältere Dame, die mich eingangs kurz begrüßt hatte, auf, reichte dem zehnjährigen Jungen mit einem *good morning* die Hand und beglückwünschte ihn, daß er so geduldig war. Daraufhin begrüßte jeder mit Handschlag und einem *good morning* seine Sitznachbarn. Danach fragte die ältere Dame, ob noch jemand *afterthoughts* habe, worauf sich zwei Personen meldeten, die sich kurz zu den zwei Themen („schmaler Weg“ und „Friedensarbeit“) äußerten. Abschließend wurde gefragt, wer neu dabei sei oder nur als *visitor* dem *meeting* beiwohne. Eine junge Frau, das Pärchen und ich stellten uns vor.[43] Bevor die Versammlung sich rasch auflöste, verwies die ältere Dame noch auf eine Veranstaltung am Nachmittag. Einige wenige Anwesende (so auch ich) sprachen noch kurz miteinander.

---

[43] Die Vorstellung der Besucher nach Abschluß des Gottesdienstes ist keineswegs ein spezifischer Brauch der Quäker, sondern ist nach meinen Erfahrungen in vielen religiösen Gemeinschaften in den USA durchaus üblich.

6. Ritualkritik der Quäker

Aus der Überzeugung, daß Gott sich in jedem Menschen finden lasse, und daß sich Gott jedem einzelnen offenbare, ergaben sich eine Reihe theologischer und liturgischer Konsequenzen, denn nicht die vermittelte Erfahrung Gottes sei das Ziel des Glaubens, sondern die unmittelbare Erfahrung Gottes durch jeden Einzelnen selbst. So berichtet George Fox von seinem „Erleuchtungserlebnis“, aus dem er später die Kritik an der religiösen Praxis seiner Zeit ableitet:

> Now the Lord God hath opened to me by his invisible power, how that every man was enlightened by the divine light of Christ; and I saw it shine through all … This I saw in the pure openings of the Light, without the help of any man; neither did I then know, where to find it in the Scriptures … [44]

Aus der Annahme, daß sich Gott als Heiliger Geist jedem aufrichtigen Menschen offenbaren könne, entwickelte sich die deutliche Kritik der Quäker an allen Kennzeichen einer vermittelten Gotteserfahrung. Die Quäker beklagten vor allem, daß die Heilige Schrift für Katholiken wie Puritaner nun selber zum dominierenden Gegenstand der Verehrung geworden sei, obwohl sie nur als ein Hilfsmittel (*guide*) zur Erfahrung Gottes fungieren solle: „And none knows the scriptures, nor God, nor can be a minister of the spirit by a mediate revelation, but a minister of the letter … “[45] Menschliche Sprache sei ohnehin nicht der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes angemessen.

Damit aber griffen die Quäker auch das theologische Establishment an, denn sowohl die Priester als auch die theologischen Professoren an den Universitäten konnten aus Sicht der Quäker ja keine Privilegien der Gotteserkenntnis für sich beanspruchen – da die Erfahrung Gottes nicht von Sakramenten oder Gelehrsamkeit abhängen könne. Es schien den Quäkern ohnehin, daß die kirchliche Praxis und erst recht der florierende Handel mit „Gottes Wort“, der Bibel, nur den weltlichen Ambitionen der Priester dienen würde:

---

44 George Fox, *The Journal*, hg. von Nigel Smith, London 1998, S. 33.

45 George Fox, *The Great Mystery of the Great Whore unfolded; and Antichrist's Kingdom revealed unto Destruction*, Reprint d. Ausg. von 1831, New York 1975, S. 258.

… and when I heard the bell toll, to call people together to the steeplehouse, it struck at my life: for it was just like a market bell, to gather people together, that the priest might set forth his ware to sell. O the vast sums of money, that they are gotten by the trade they make of selling the scripture.[46]

Die Idee der Kirche begriffen Fox und Penn nicht als Institution oder Gebäude, sondern als Gemeinschaft der Menschen mit Gott – die einzelnen Menschen selbst seien der Tempel, in dem Gott wohne:

At another time it was opened in me, ‚That God who made the world, did not dwell in temples made with hands.' … But the Lord showed me, so that I did see clearly, that he did not dwell in these temples, which men had commanded and set up; but in people's hearts.[47]

William Penn verweist darauf, daß sich Gott nur in der frühen Zeit des Alten Testamentes im Tempelgebäude und an besonderen Orten zeigte, da die Menschen sich seiner Allgegenwart noch nicht bewußt waren. Es gibt für Quäker daher keine Unterscheidung zwischen profanen Orten und Zeiten und ihren „heiligen" Pendants – selbst die gebräuchliche Benennung der Wochentage wird bis heute durch die Bezeichnungen *first day / second day* usw. ersetzt. Es gehe vielmehr darum, zu begreifen, daß Gott Geist (*spirit*) sei, der stets in jedem Menschen weilt – daher sei Gott an jedem Tag und an jedem Ort gegenwärtig, im einzelnen Menschen selbst.[48] Die Kirchengebäude seiner Zeit und die aufwendigen Rituale verurteilt Penn als hohle Formen (*empty forms*), die nur den äußeren Zwecken der Welt dienten:

That unlawful self in religion, that ought to be mortified by the Cross of Christ is man's invention and performance of worship to God as divine, which is not so, either in its institution or performance. In this great error those people have the van of all that attribute to themselves the name of Christians, that are most exterior, pompous, and superstitious in their worship … the worship itself is composed of what is utterly inconsistent with the very form and practice of Christ's doctrine … For whereas that was plain and spiritual, this is gaudy and worldly: Christ's most inward and mental, theirs most outward and corporal … A worship dressed with such stately buildings and imagery, rich furniture and garments, rare voices and music, costly lamps, wax candles, and perfumes; and all acted with that most pleasing variety to the external senses that art can invent or cost procure … [49]

---

[46] Fox, *Journal*, S. 39.
[47] A. a. O., S. 11.
[48] See William Penn, *No Cross, No Crown*, York 1981, S. 56ff.
[49] A. a. O., S. 54.

Die Kritik an den Ritualen der Kirche, die sich nur an weltlichen Maßstäben orientieren würden, übertrugen die Quäker auch auf die Alltagsrituale der Ständegesellschaft: „Moreover, when the Lord sent me forth into the world, he forbade me to put off my hat to any, high or low. And I was required to ‚thee' and ‚thou' all men and women, without any respect to rich or poor, great or small … and this made the sects and professions to rage."[50] George Fox berichtet vom Zorn, der ihm von den etablierten Ständen entgegenschlug, und viele Quäker mußten ihren „zivilen Ungehorsam" mit Gefängnishaft und härteren Strafen bezahlen. Die nur oberflächliche Freundlichkeit würde aus der Sicht der Quäker der Integrität zuwiderlaufen – wenn man äußerlich erzwungene Formen befolge, jedoch seinem Gegenüber in Wirklichkeit weder Achtung noch Sympathie entgegenbringen würde. Außerdem gebühre nur Gott das Lob des Menschen, die Übertragung von Ehrerweisungen auf den Menschen würde nur die Eitelkeit der Menschen fördern. George Fox betont, daß die hohlen und daher nur weltlichen Formen der vermeintlichen Gottesverehrung durch die unmittelbare Erfahrung Gottes überwunden werden müssen:

> The power [God: d. Verf.] preserves the form, sees the end of forms, and destroys them, and brings to see before forms were, where forms are not. For the apostles who lived in the power, denied the Jews' forms, and Gentiles' both, as we do now deny the Popish forms, and yours which you have invented and set up.[51]

7. Ritualkritik und die Bedeutungslosigkeit von Ritualen

Frits Staal ist kein Quäker. Und sein wissenschaftstheoretischer Hintergrund läßt eher auf eine sehr rationale Auseinandersetzung mit dem Topos der Religion schließen. Seine häufigen Referenzen jedoch auf bestimmte Positionen indischer und chinesischer Ritualsdiskurse entpuppen sich als ein in der Religionsgeschichte weit verbreitetes religiöses Deutungsmuster, das sich auch im Vergleich mit der Rituallosigkeit der Quäker wiederfindet.[52]

---

50 Fox, *Journal*, S. 36.
51 Fox, *The Great Mystery*, S. 41.
52 Man beachte an dieser Stelle natürlich die unterschiedliche Verwendung des Begriffes *form* in den historischen Schriften der Quäker (Form als Äußerlichkeit) und bei Staal (Form als das, was zeit- und kulturübergreifend hinter der „äußerlichen" Ritualpraxis liegt).

Staals Bezügen auf indische und chinesische Religionen einerseits und der Ritualkritik der Quäker andererseits ist gemeinsam, daß hier eine ideale Position zum Ausdruck kommt, die das Echte und das Eigentliche von Ritualen hinter den kulturell und zeitlich mannigfaltigen Formen der rituellen Performanz sehen. Dieses Eigentliche und Echte bezieht sich sowohl in den religiösen Bezügen, die Staal anführt, als auch in den Vorstellungen der Quäker auf Aspekte mystischer bzw. spiritueller Erfahrungen. Aus einer religiösen Perspektive leitet sich daraus eine fundamentale Ritualkritik ab, während Frits Staal eine grundlegende Kritik an im weitesten Sinne hermeneutischen Analysen und Deutungen von rituellen Praktiken formuliert. Hinter der Oberfläche ritueller Performanz postuliert Staal auf diese Weise das selbstreferentielle Ritual, das unabhängig von wechselhaften, sozial und kulturell bedingten Interpretationen als unabhängige Größe existiert.

Sehr anschaulich spiegelt abschließend eine Geschichte über den bengalischen Heiligen Caitanya (1486-1533), der die hinduistische *bhakti*-Tradition neu belebte, diese Positionen wider. Es wird berichtet, wie Caitanya in einem Tempel einem Asketen begegnete. Dieser Mann las dort laut aus der Bhagavad Gītā vor, erregte damit jedoch nur Gelächter unter den Zuhörern, da er die Worte allesamt falsch aussprach.

> The man himself was weeping and trembling, and Caitanya asked him which words made him cry so. „I don’t know the meaning of any of the words,“ the man confessed, „but as I sound them out I see Krishna in Arjuna’s chariot. He is holding the reins in his hands and he is speaking to Arjuna and he looks very beautiful. The vision makes me weep with joy.“ Caitanya smiled: „You are an authority on the Bhagavadgītā. You know the real meaning of the text.“[53]

[53] Caitanyacarimtāmritā, Madhya-līlā 9.93-103, übersetzt von Krishnadāsa Kavirāja, zitiert nach: Elitiot Deutsch & Lee Siegel, „Bhagavadgītā“, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 2, Detroit ^{2}2005, S. 851-855, hier S. 854.

Isabel Laack

Religionsästhetik und Religionsmusikologie

Die Behandlung nonverbaler Quellen in der Religionswissenschaft

Nonverbale Quellen werden bislang nur selten in die religionswissenschaftliche Forschung einbezogen und ihre Bedeutung marginalisiert. Mein Anliegen ist es, die Aufmerksamkeit neu auf diesen Gegenstandsbereich zu lenken und mögliche Gefahrenstellen bei seiner Erschließung aufzuzeigen. Ein rein semiotisches Verständnis nonverbaler Ebenen von Religionen wird kritisiert. Des weiteren schlage ich vor, den Gegenstand der Religionsästhetik auf die kulturelle Organisation von Sinneswahrnehmungen zu beschränken und nonverbale Quellen in die gesamte religionswissenschaftliche Forschung einzubeziehen. Disziplinen wie die Religionsmusikologie können helfen, Instrumentarien zur Analyse dieser Quellen zu entwickeln.

1. Nonverbale Quellen in der Religionswissenschaft – eine Bestandsaufnahme

Ungeachtet ihrer Bedeutung in der Kultur- und Religionsgeschichte wurden nonverbale Quellen und Themenfelder wie visuelle Ausdrucksformen oder Musik in der Religionswissenschaft nur peripher wahrgenommen. Abgesehen von der Archäologie, die mit Hilfe gegenständlicher Quellen und der Analyse von räumlichen Anlagen vornehmlich alte Religionen zu rekonstruieren sucht, liegt der Schwerpunkt der religionswissenschaftlichen Arbeit bis heute auf der Untersuchung von Texten. Das Spektrum relevanter Quellen erstreckt sich von sogenannten „Heiligen Schriften“ über „religiöse Texte“ bis zu religionsgeschichtlich Aufschluß gebenden historischen Quellen, von schriftlich festgehaltenem Material im Internet bis zu verbalen Äußerungen in Interviews der mit sozialwissenschaftlichen Methoden arbeitenden Forschung. Wesentliche Ursachen für diesen Logozentrismus sind in der Disziplingeschichte zu suchen. Einer der wichtigen akademischen Kontexte, aus denen die Religionswissenschaft im

19. Jahrhundert erwuchs, waren die klassischen und orientalischen Philologien und die Geschichtswissenschaften, deren Konzentration auf Sprache und literale Quellen von der Religionswissenschaft übernommen wurde. In einigen Ländern entwickelte sich die Religionswissenschaft im Rahmen theologischer, meist protestantischer Fakultäten, deren Betonung des Wortes und der Schrift die junge Disziplin, die sich mit fremden Religionen beschäftigte, ebenfalls prägten. In der Religionsethnologie – eine weitere wichtige akademische Wurzel der Religionswissenschaft – konzentrierten sich die mit nicht-literalen Kulturen konfrontierten Forscher oft auf verbale Äußerungen in der Form mündlicher Überlieferungen. Selbst Rituale, von deren exotischer Fremdheit man von Anfang an fasziniert war, wurden meistens als Gesamtkomplex wahrgenommen und inhaltlich interpretiert, selten die in den Ritualen benutzten Medien thematisiert.

Die Kombination all dieser Umstände führte zu einer mehr oder weniger starken Ausblendung nonverbaler Ausdrucksmedien in der Religionswissenschaft. In den letzten Jahrzehnten sind jedoch verschiedene Perspektivenwechsel in der Religionswissenschaft zu beobachten, durch welche nonverbale Ebenen von Religionen langsam wieder ins Blickfeld gelangen: die Entdeckungen der Europäischen Religionsgeschichte, der Gegenwartsreligionen und der Alltagsebene von Religionen.

In Folge des *cultural turn* in der Religionswissenschaft wurde die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Theologie und Religionswissenschaft in Frage gestellt, in deren Rahmen sich letztere vornehmlich mit vorchristlichen und außereuropäischen Religionen und Kulturen zu beschäftigen hatte. Als wichtiger Forschungsbereich wurde die Europäische Religionsgeschichte[1] erschlossen, welche sich keinesfalls, wie bisher geschehen, nur auf eine Kirchengeschichte reduzieren läßt, sondern auch zahlreiche religiöse Traditionen umfaßt, die sich parallel zum und in Auseinandersetzung mit dem Christentum entwikkelt haben.[2] So wurde z. B. die Erforschung der westlichen Esoterik,

---

[1] Vgl. Burkhard Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“, in: Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, S. 21-42.

[2] Vgl. Wouter J. Hanegraaff, „The Study of Western Esotericism. New Approaches“, in: Peter Antes & Armin W. Geertz & Randi R. Warne (Hg.), *New Approaches to the Study of Religion. Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Berlin 2004; Peter Antes, „A Survey of New Approaches to the Study of Religion in Europe“, in: Antes & Geertz & Warne, *New Approaches to the Study of Religion*, S. 43-61, hier S. 57.

die bisher v. a. an Einzelforscher wie Frances A. Yates, Antoine Faivre und Wouter J. Hanegraaff gebunden war, im breiteren Diskurs der Religionswissenschaft wahrgenommen.[3] Der bisherige Schwerpunkt der wissenschaftlichen Aufarbeitung dieser neu entdeckten Felder in der Europäischen Religionsgeschichte liegt allerdings vorrangig auf ideengeschichtlichen Untersuchungen. So verfolgen z. B. Michael Stausbergs[4] und Kocku von Stuckrads[5] Studien die Entwicklung von Rezeptionslinien im europäischen Zoroaster-Diskurs bzw. von Diskursen über Schamanismus und Astrologie bis in die Gegenwart. Auch Faivre und Hanegraaff[6] beschäftigen sich vorrangig mit Denkformen, mit Ideen und Themen der westlichen Esoterik und des sogenannten New Age. Insbesondere über letzteres liegen bisher fast ausschließlich Studien über Inhalte vor wie z. B. Christoph Bochingers Untersuchung von Bücherveröffentlichungen im Diskursfeld „New Age“.[7]

In das erweiterte Forschungsinteresse wurde auch mehr und mehr das Feld der (europäischen) Gegenwartsreligionen einbezogen, das bisher vorrangig von der Religionssoziologie[8] untersucht worden war. In den letzten zwei Jahrzehnten ist die Zahl der religionswissenschaftlichen Literatur über „Neue Religiöse Bewegungen“, „New Age“, „Neue Religiosität“ und auch über Phänomene wie Rituale von Fußballfans oder *audience cults* kontinuierlich angestiegen, Studien über Gegenwartsreligionen in Deutschland sind aber zahlenmäßig immer noch unterrepräsentiert, weshalb Forscher wie Hubert Knoblauch, aber auch Wouter J. Hanegraaff oder Paul Heelas verstärkt die empiri-

---

[3] Vgl. Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaff (Hg.), *Western Esotericism and the Science of Religion. Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995*, Leuven 1998.

[4] Vgl. Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Teil I /II, Berlin 1998.

[5] Vgl. Kocku von Stuckrad, *Schamanismus und Esoterik: kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*, Leuven 2003; ders., *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003; ders., *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, München 2004.

[6] Vgl. Antoine Faivre, *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens*, Freiburg 2001; Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.

[7] Vgl. Christoph Bochinger, *›New Age‹ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh ^{2}1995.

[8] Meist im institutionellen Rahmen der Soziologie, z. T. auch in der Theologie.

sche Erforschung der Gegenwartsreligionen mit Hilfe von soziologischen und anthropologischen Methoden fordern.[9]

Die Konzeption einer *Lokalen Religionsgeschichte* kann als ein weiterer Ansatz begriffen werden, nicht mehr nur Glaubenslehren zu untersuchen, wie man sie in schriftlichen Quellen von „Hochreligionen" zu finden meinte, sondern auch lokale Religionsformen und damit die Lebenspraxis von (Schrift-)Religionen, ihre Handlungsebene und pragmatische Bedeutung ins Blickfeld der Forschung zu nehmen.[10] Mit diesem Ansatz wurde eine Ausrichtung der Religionswissenschaft kritisiert, die zwischen „hochkulturellen bzw. hochreligiösen und trivialen, alltagsreligiösen oder populären Zeugnissen"[11] unterschied und sich vorrangig mit „theoretisch entworfener Religion"[12] beschäftigte. Während in der Religionswissenschaft Alltagsebenen noch unter den Begriffen der „Volksreligiosität" oder *vernacular religion* marginalisiert wurden, ist die Forderung nach einem Paradigmenwechsel in Nachbardisziplinen wie den Kultur- und Geschichtswissenschaften oder der Kulturanthropologie schon seit längerem erhoben worden. Die einflußreiche *École des Annales* mit ihrer Kultur- und Mentalitätsgeschichte und deren Fortsetzungen in den Geschichtswissenschaften[13] verfolgte einen Perspektivenwechsel auf die Geschichte, die Kulturanthropologie diskutierte im Kontext der Postkolonialismus-Debatte, wie sich globale Machtstrukturen in der Erforschung und Darstellung „fremder" Kulturen widerspiegeln. In den *cultural studies* wurde Populärkultur in die Forschungsgegenstände der universitären Wissenschaften aufgenommen, parallel dazu in der angelsächsischen Musikforschung die Popularmusik.[14]

Beschäftigt man sich erst einmal mit dem Bereich der Gegenwartsreligionen, kann man sich der Bedeutung alltagsreligiöser Praktiken,

---

9 Vgl. Hubert Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn 2003, S. 24f.; Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, S. 4; Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996, S. 7.

10 Vgl. Hans G. Kippenberg, „Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept", in: Kippenberg & Luchesi, *Lokale Religionsgeschichte*, S. 11-20, hier S. 13ff.

11 Christoph Auffarth & Jutta Bernard & Hubert Mohr, „Einleitung", in: dies. (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien,* Bd. 1, Stuttgart 2000, S. V-XVII, hier S. X.

12 A. a. O., S. VII.

13 Vgl. ebd. und auch Antes, „A Survey of New Approaches", S. 59.

14 Ein Prozeß, der in Deutschland noch nicht – oder nur an einigen wenigen Orten – stattgefunden hat.

nicht-schriftlicher Äußerungen und auch derjenigen Ebenen von Religion, welche jenseits von kognitiven Inhalten liegen, nicht mehr verschließen. Hier wird deutlich, daß sich Religionen nicht „in den Systematisierungen ihrer religiösen Spezialisten“ erschöpfen, sondern „durch ihre Formen, Gerüche, Klänge, Texte, Rituale, Rezitationen, Performances, und eine Vielzahl weiterer religiöser Genres vermittelt und erlebt“ werden. Der „Stellenwert des ästhetischen Erlebens für die Identifikation mit einer Tradition“ darf neben „der Akzeptanz kosmologischer oder ideologischer Konstruktionen“ nicht übersehen werden.[15] Haben wir aus der Vergangenheit meist keine anderen als schriftliche Quellen, so erscheinen jene unter der Berücksichtigung dieser Erkenntnisse jedoch in neuem Licht, ebenfalls die vielfältigen Diskussionen innerhalb der archäologischen Religionsforschung über das Verhältnis von religiöser Lehre und Praxis.[16]

Inken Prohls Feldforschung über die moderne religiöse Organisation *World Mate* ist eine bewußte Umsetzung der Forderung, Alltagsebenen von Religionen zu berücksichtigen und Ebenen des sinnlichen Erlebens mit einzubeziehen: „Mein wichtigstes Anliegen besteht darin, Religionen gewissermaßen der Deutungshoheit von Texten zu entreißen und sich ihrem Verständnis statt dessen über religiöse Handlungen und die von ihnen ausgehenden kognitiven und sinnlichen Botschaften anzunähern.“[17] Statt die religiöse Lehre in den Schriften von Fukami Tōshū systematisch darzustellen und ideengeschichtlich zu verorten, standen für Prohl die Anhänger *World Mates* im Mittelpunkt, „ihre Handlungen und Interaktionen mit religiösen Objekten und ihr Selbstverständnis“ und die Frage, wie „religiöse Akteure religiöse Ideen aufgreifen und gebrauchen“.[18] Die religiösen Vorstellungen der Rezipienten unterschieden sich nicht nur maßgeblich von den theoretischen Systematisierungen Fukamis,[19] sondern es spielten Ebenen des sinnlichen Erlebens in der religiösen Praxis häufig eine viel wichtigere Rolle für die Bindung an die Tradition als kognitive Inhalte.[20] Als wichtiges Charakteristikum der sinnlichen Ebenen erkannte

---

[15] Vgl. Daniel Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne. Vorarbeiten zu einer Religionsethnologie der Produktion und Rezeption ritueller Medien*, München 2001, S. 11.

[16] Man denke z. B. an die Mythos-Ritus-Debatte.

[17] Inken Prohl, *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan*, Berlin 2006, S. 25.

[18] Vgl. a. a. O., S. 24.

[19] Vgl. a. a. O., S. 45.

[20] Vgl. a. a. O., S. 22f., S. 178, S. 266f., S. 361f.

Prohl ihre Qualität, in der Prozeßhaftigkeit des Alltagslebens gezielt phasenweise oder punktuell religiöse Einstellungen mobilisieren zu können.[21]

Schon Stolz wies darauf hin, daß in unterschiedlichen Kulturen und Zeiten verschiedene Medienpräferenzen zu beobachten seien.[22] Für die Gegenwart darf z. B. das Medium Musik nicht übersehen werden, welches in der heutigen Alltagswelt generell eine zentrale Stellung einnimmt.[23] Die Rolle von Musik im Bereich der Gegenwartsreligionen und speziell die Rolle von Popularmusik seit der Mitte des 20. Jahrhunderts und ihre Funktion zur (religiösen) Identitätskonstruktion und Sinnstiftung werden meiner Meinung nach unterschätzt, z. B. der Ausgang der amerikanischen *counterculture* der 1960er Jahre in der *beatniks*-Bewegung oder die Zentralität von Musik in der Hippie-Kultur. Auch die nachfolgenden, heute sehr ausdifferenzierten „Jugendkulturen“ von Punk über Reggae und HipHop bis zu Techno und Rave wurden bisher erst selten von der Wissenschaft wahrgenommen.

Neben der Musik sind aber auch andere sinnlich wahrnehmbare Ebenen von Religionen wichtig. Der vor kurzem erschienene Band *Reading Religion in Text and Context*[24] bezieht nonverbale Ebenen konsequent in die religionswissenschaftliche Analyse ein. Die Autoren des Bandes verstehen nonverbale Ebenen in bestimmten Kontexten als Texte und lesen und interpretieren sie. Das ist ein lohnenswerter Ansatz und eine Möglichkeit, sich diesen Quellen methodisch zu nähern. Meiner Meinung nach kann und muß man in vielen Fällen nach weiteren methodischen Instrumentarien suchen, um wichtige Aspekte dieser Ebenen ins Blickfeld zu bekommen, die sich ja gerade dadurch auszeichnen, *keine* literalen oder verbalen Quellen zu sein. In Deutschland wurde das Themenfeld bisher im Kontext der religionswissenschaftlichen Subdisziplin Religionsästhetik behandelt. Da dieser Ansatz sich als wegweisend für die deutsche Debatte erwies, möchte ich im einzelnen auf den Entwurf der Religionsästhetik eingehen.

---

[21] Vgl. a. a. O., S. 46, S. 320.

[22] Vgl. Fritz Stolz, „Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion“, in: Hartmann Tyrell & Volkhard Krech & Hubert Knoblauch (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, S. 301-322, hier S. 302.

[23] Vgl. John Connell & Chris Gibson, *Sound Tracks. Popular Music, Identity and Place*, London 2003.

[24] Elisabeth Arweck & Peter Collins (Hg.), *Reading Religion in Text and Context. Reflections of Faith and Practice in Religious Materials*, Aldershot 2006.

2. Die Begründung der Disziplin Religionsästhetik – ein Entwurf

Mit dem Kritischen Rationalismus in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs in der deutschen Religionswissenschaft eine Generation von Forschern heran, die sich von religionsphänomenologischen und essentialistisch arbeitenden Ansätzen in der Religionswissenschaft lösen wollte. Das Programm für eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft wurde wesentlich im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*[25] entworfen. Hier wurden die verschiedenen, oftmals außerhalb der universitären Religionswissenschaft angesiedelten Disziplinen, die sich mit „Religionen" beschäftigten, als neue Sub-Disziplinen der Religionswissenschaft definiert und mit ihnen kulturwissenschaftliche Methoden und Perspektiven für die Religionswissenschaft eingefordert. Bisher vernachlässigte Ebenen von Religionen sollten erfaßt und ihnen in der wissenschaftlichen Forschung ein Raum gegeben werden. Für die Ebenen der Religionen, welche die unterschiedlichsten Sinne ansprechen, z. B. Musik und Geräusche, Bilder, Farben und Formen, Kleidung, Gestaltung von Gegenständen und Räumen, den Einsatz von Gerüchen und Geschmack, von taktilen Reizen und Körpererfahrungen unterschiedlichster Art, sah man die neue Subdisziplin Religionsästhetik vor. Ihr schrieb man die Entwicklung eines für die Untersuchung dieser Ebenen nötigen methodischen Instrumentariums zu.

Cancik und Mohr definieren in ihrem Artikel zur Religionsästhetik im 1988 erschienenen ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* den Inhalt der zukünftigen Disziplin als „das, was an Religionen sinnlich wahrnehmbar ist"; daneben soll die Disziplin beschreiben, „wie Religion den Körper und die verschiedenen Sinnesorgane des Menschen aktiviert, leitet und restringiert" und dieses Themenfeld „theoretisch … durchdringen".[26] Sie führen folgende differenziertere Gegenstandsbereiche auf: 1) „Zeichen, Gegenstände und Handlungen" der religiösen Kommunikation, 2) die Strukturierung der sinnlichen Wahrnehmung in der und durch die Religion, 3) „die Empfindungen und Reaktionen der Wahrnehmenden" und deren Ausdruck in der Produktion von Zeichen wie „symbolischen

---

[25] Hubert Cancik et al. (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1988-2001.

[26] Hubert Cancik & Hubert Mohr, „Religionsästhetik", in: *HrwG I*, S. 121-156, hier S. 121f.

Handlungen, Erzählungen (Mythen), Kunstwerken".[27] Im weiteren Verlauf des Artikels versuchen Cancik und Mohr, erste Ideen zu den drei Teilbereichen zu sammeln. Sie beginnen mit einer allgemeinen Diskussion um Inhalte, Begriffs- und Forschungsgeschichte der „Ästhetik",[28] fahren fort mit einer Darstellung von Strukturen der Wahrnehmung[29] und enden mit dem Versuch einer Systematik von Zeichen.[30]

Dieser erste, programmatische Entwurf einer Religionsästhetik konzentriert sich v. a. auf visuelle Ebenen, auf „Kunst", in deren Kontext der Ästhetikbegriff ja auch häufig verwendet wird. Theoretisch orientiert er sich an semiotischen und symbolistischen Ansätzen. Auch der religionsästhetische Ansatz Susanne Lanwerds aus dem Jahre 2002 ist dieser Tradition verpflichtet. Ihren Anspruch, ein begriffliches Instrumentarium für die Religionsästhetik zu entwickeln, fokussiert sie in erster Linie auf den Symbolbegriff:[31] Zunächst rezipiert sie Theorien des 18. und 19. Jahrhunderts über Symbole und sinnliche Erkenntnis,[32] die ihr interessant erscheinen, weil in diesem Zeitraum die gedankliche Trennung von Kunst und Religion und der philosophisch-ästhetische Diskurs über die „Sakralisierung der Kunst" vollzogen wurde.[33] Einen weiteren Abschnitt widmet Lanwerd psychoanalytischen Theorien über Symbolisierung,[34] bevor sie in einem überraschend kurzen Kapitel ethnologische Ansätze zu symbolischen Formen, d. h. von Victor Turner und Clifford Geertz, zusammenfaßt.[35]

Der einzige weitere programmatische Ansatz zur Religionsästhetik ist meines Wissens Münsters Entwicklung einer „Ethnologischen Religionsästhetik". Münster positioniert sich mit seiner Auffassung zwischen religionswissenschaftlicher Religionsästhetik und der Anthropologie der Sinne und will seinen Ansatz dezidiert als „ethnologische Religionsästhetik" verstanden wissen.[36] Seine Studie soll theoretische

---

[27] A. a. O., S. 122.
[28] Vgl. a. a. O., S. 126ff.
[29] Vgl. a. a. O., S. 132ff.
[30] Vgl. a. a. O., S. 142ff.
[31] Vgl. Susanne Lanwerd, *Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit*, Würzburg 2002, S. 9-14.
[32] Vgl. a. a. O., S. 23-125. Lanwerd befaßt sich mit den Lehren von Moses Mendelssohn, Karl Philipp Moritz, Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher.
[33] Vgl. a. a. O., S. 10f., S. 15.
[34] Vgl. a. a. O., S. 126-167.
[35] Vgl. a. a. O., S. 168-186.
[36] Vgl. Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 13.

Vorarbeit für spätere ethnographische Umsetzungen leisten.[37] Die Untersuchung von Ritualen biete sich für solche Feldforschungen an, da diese besonders multimedial angelegt seien;[38] in Rückwirkung könne die Religionsästhetik schließlich auch einen wichtigen Beitrag für die Ritualforschung leisten.[39] Inken Prohl setzt in ihrer Habilitationsschrift über die *World Mate* in Japan das religionsästhetische Programm im Sinne Münsters konsequent in eine Feldforschung um und liefert damit die erste mir bekannte, konkrete religionsgeschichtliche Fallstudie mit religionsästhetischen Fragestellungen in der deutschen Religionswissenschaft.[40]

Obwohl Cancik und Mohrs Artikel nur ein erstes Programm darstellt – und, wie Münster zurecht einwendet, in vielen Bereichen noch unfertig wirkt,[41] beeinflußte dieser Ansatz das nachfolgende Verständnis von Religionsästhetik entscheidend. So subsumierte auch Klaus Hock: jegliche Behandlung nonverbaler Quellen sollte in den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik fallen. Zusätzlich übernahm er die Idee, alle sinnlichen Ebenen von Religionen auf ihre *symbolische* Dimension reduzieren zu können.[42] Meiner Ansicht nach muß diese Haltung in zwei Punkten kritisiert werden: Zum einen halte ich die Untersuchung aller so unterschiedlichen sinnlichen Dimensionen von Religionen in einer einzigen Subdisziplin „Ästhetik" nicht für angemessen angesichts der Bedeutung dieser Ebenen in der religiösen Praxis. Zum zweiten ist die grundlegende Annahme, sinnliche Ebenen von Religion nur als Ausdrucksformen einer inhaltlichen Botschaft zu verstehen und ihre Analyse auf die Symbolik und die Zeichenlehre zu beschränken, einseitig und immer noch dem Logozentrismus verhaftet. In den folgenden Kapiteln soll zunächst in Anlehnung an Münster die Kritik am allein semiotischen Verständnis nonverbaler Ebenen begründet und anschließend der Vorschlag unterbreitet werden, nonverbale Quellen von ihrer Festlegung auf die Subdisziplin Religionsästhetik zu befreien und in das Blickfeld der gesamten Religionswissenschaft zu rücken. Der Gegenstand der Disziplin Religionsästhetik

---

37 Vgl. a. a. O., S. 14.
38 Vgl. a. a. O., S. 133.
39 Vgl. a. a. O., S. 15ff.
40 Vgl. Prohl, *Religiöse Innovationen*.
41 Vgl. Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 61.
42 Vgl. Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft,* Darmstadt 2002, S. 152.

soll dabei neu definiert und auf die kulturelle Organisation von Sinneswahrnehmungen beschränkt werden.

3. Die Bedeutung religionsästhetischer Medien – eine Kritik am semiotischen Ansatz der Religionsästhetik

Der semiotische Kulturbegriff und Geertz' Definition von Religion als kulturellem System[43] prägte die deutsche Religionswissenschaft nachhaltig. Parallel zu Gladigows Bestimmung von Religion als „Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem"[44] verstehen Cancik und Mohr Religion vorrangig semiotisch, „religiöses Handeln" ist für sie „immer symbolisches Handeln in einem durch Zeichen (über-) determinierten Felde".[45] Folgerichtig stehen im Zentrum ihres Artikels über Religionsästhetik die Symbolik und die Zeichenlehre. Obwohl Cancik und Mohr den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik zunächst relativ weit fassen, stehen in ihren weiterführenden Ausführungen die Zeichen im Mittelpunkt: im letzten Abschnitt entwickeln sie eine Systematik von (religiösen) Zeichen und auch im zweiten Teil des Artikels wird der Körper vorrangig als Träger für Symbole und Zeichen verstanden.

In der Ethnologie wurde indessen eine scharfe Kritik am Interpretativen Ansatz vollzogen. Geertz als einer der wichtigsten Vertreter des Ansatzes entwickelte die Idee, daß bestimmte Elemente einer Kultur wie z. B. Rituale inhaltliche Grundzüge der Kultur widerspiegelten. Beziehe der Forscher seine Beobachtung eines Rituals auf alle anderen Ebenen der Kultur wie Rechtssystem und Ethik, so könne er die Kultur lesen wie einen Text und anschließend in einer „dichten Beschreibung" sprachlich darstellen.[46] In der Postkolonialismusdebatte und der Diskussion um *writing culture* wurde Geertz' Ansatz vorgeworfen, sich anzumaßen, eine Kultur im ganzen verstehen und angemessener als die Mitglieder der Kultur selber zusammenzufassen

[43] Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1987.

[44] Burkhard Gladigow, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft", in: *HrwG* I, S. 26-40, hier S. 32ff.

[45] Cancik & Mohr, „Religionsästhetik", S. 122.

[46] Vgl. Geertz, *Dichte Beschreibung.*

und sprachlich repräsentieren zu können. Es sei ein Ansatz, der kolonialistische Machtstrukturen widerspiegele.[47]

Des weiteren wurde das Bild, Kulturen könnten wie Texte gelesen werden, als einseitig und logozentrisch kritisiert. Das wurde häufig mit Erkenntnissen aus der Ritualforschung begründet. Zentral für die Annahme, Ritualen läge gleichsam die Kultur wie ein Text zugrunde, der vom Forscher gelesen werden könne, ist die Frage nach der Bedeutung von Ritualen. Grob vereinfacht dargestellt, werden von einigen Ritualtheoretikern Rituale als inhaltsleer und stereotyp wahrgenommen und ihr kommunikativer Charakter in Frage gestellt, während andere feststellen, wie vielfältig Bedeutungszuschreibungen der am Ritual aktiv oder passiv Beteiligten sein können. In weiteren Ritualtheorien wird die Funktion der ästhetischen Dimension des Rituals darin gesehen, einen Rahmen für erhöhte Aufmerksamkeit und besondere Innerlichkeit zu schaffen, was aber oftmals nur als Möglichkeit angesehen wird, die semantisch verstandene Botschaft besser oder nachhaltiger zu vermitteln.

Für meine Argumentation ist es wichtig, zwischen dem möglichen semantisch-kognitiven Inhalt einer Botschaft und dem sie vermittelnden Zeichen, Symbol und Medium zunächst einmal zu unterscheiden. Münster prägt für die verschiedenen Ausdrucksebenen von Religion den Begriff „Medium“, den er als *umbrella term* für „all die ‚Ausdrucks’-, ‚Kommunikations’-, ‚Veranschaulichungs’- oder, besonders elegant, ‚Sinnformen’, für all die ‚Kodierungsweisen’, ‚Materialisierungen’, ‚Objektivationen’ und ‚Darstellungsmodalitäten’, die uns bei den verschiedenen Autoren begegnet sind“ einsetzen möchte.[48] Im Gegensatz zu Symbolen und Zeichen, welche direkt Konzepte vermitteln, befinden sich *Medien* auf einer übergeordneten Ebene. Sie können „Symbole und Zeichen“ umfassen, müssen dies aber nicht; ausschlaggebend für die Definition ist ihr Charakter, im ganzen Bereich sinnlicher Wahrnehmung angesiedelt zu sein.[49] Ein Fest oder Ritual kann man durchaus als *ein* Medium verstehen, wegen seiner Multimedialität aber auch in einzelne Untergruppen von Medien – z. B. visuelle, haptische, olfaktorische, auditive oder geschmackliche – unterteilen, wobei Phänomene wie Synästhesien und die kulturell verschieden organisierten Sinneshierarchien beachtet werden müssen.[50] Zusätzlich

---

47 Vgl. Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 114ff.
48 A. a. O., S. 77f.
49 Vgl. ebd.
50 Vgl. a. a. O., S. 93f.

dürfen die Medien nicht mit den Sinneswahrnehmungen verwechselt werden. Der Rauch eines Räucherstäbchens ist nicht gleichzusetzen mit der Wahrnehmung des Rauches als Geruch beim Rezipienten, der Klang ist zu unterscheiden vom Hören.[51]

Das besondere Problem an semiotischen Interpretationen von sinnlich wahrnehmbaren Medien ist die Trennung von Form und Inhalt, die Vorstellung, die Medien seien nur Bedeutungsträger für etwas außerhalb ihrer selbst Existierendes.[52] Diese Dichotomie von Form und Inhalt ist aber grundsätzlich problematisch, wie Münster zutreffend feststellt, denn der „Inhalt“, die Bedeutung von Medien wie Klang oder Geruch ist oft selbst ein sinnlicher.[53] Die in Ritualen vermittelte Botschaft muß nicht „auf ein Ideengebäude verweisen, das unabhängig von den ästhetischen Formen existiert. Sie kann ebenso gut in der Struktur der Darstellungsmittel selbst liegen oder in der sinnlichen Wirkung auf die Teilnehmer“.[54] Über die Betrachtung der Rezeptionsprozesse im Ritual gelangt der „ ‚sinnliche Sinn’ neben dem ‚diskursiven Sinn’ ritueller Formen in den Blick“,[55] verschmilzt der „ ‚sinnliche Sinn’ und der ‚hermeneutische Sinn’“:[56]

> Das heißt nichts anderes, als dass bei religiösen Medien nicht allein der Verweis auf ein Signifikat im Sinne einer Lehre oder einer Kosmologie eine Rolle spielt, sondern ihre sinnliche Seite, ihre Klänge, Gerüche und Formen als solche von Bedeutung sind und wesentlich zur Bindung ihrer Anhänger beitragen. Religiöse Performances dienen in dieser Perspektive nicht allein der semantischen Vermittlung, sondern sind ebenso multimediale Events mit sinnlich affektiver Wirkung.[57]

Die Bedeutung der Medien liegt dementsprechend „in ihrer körperlichen, affektiven, emotiven, sinnlichen – ästhetischen – ‚Wirkung’“; dabei kommen „eine Vielzahl von sowohl diskursiven als auch ästhetischen Bedeutungen“ zum Tragen; die „kognitiven und die sinnlichen Momente des Rituals“ verschmelzen zu einem Gesamterlebnis.[58] In Prozessen der Produktion religiöser Medien wird Religion dargestellt, „geschaffen, reproduziert und auch verändert“, in der *Re*produktion

[51] Vgl. a. a. O., S. 126.
[52] Vgl. a. a. O., S. 127.
[53] Vgl. a. a. O., S. 126.
[54] A. a. O., S. 44.
[55] A. a. O., S. 136.
[56] A. a. O., S. 151.
[57] A. a. O., S. 129.
[58] Vgl. a. a. O., S. 130.

wird Religion „gleichzeitig verhandelt und realisiert“. Produktion und Rezeption, „aber auch die ästhetische und die diskursive Dimension seiner Religion“ sind „für das Individuum eine untrennbare Einheit, die in der religiösen Praxis verschmelzen“.[59] Das Ritual ist nicht nur eine Ausdrucksform einer von ihm unabhängig existierenden Religion, sondern das Ritual selber „*ist* diese Religion“.[60]

Inken Prohl bestätigt diese These durch die Ergebnisse ihrer Untersuchungen zur *World Mate* in Japan. Bei dieser modernen religiösen Organisation sind neben kognitiven auch sinnliche Aneignungsprozesse fundamentale Vehikel für religiöses Erkennen, „in denen Form und Inhalt sich wechselseitig bedingen“.[61] In unmittelbarer sprachlicher Nähe zu Münster stellt sie fest:

> Kognitive und sinnliche Bedeutungsträger verschmelzen in der religiösen Praxis. Sie führen zu intellektuellem und sensitivem Erkennen und induzieren Wirkungen und Transformationen, die von religiösen Akteuren als von ihrer religiösen Praxis herbeigeführte Veränderung erfahren und aufgefaßt werden … Aus der Gesamtheit des Erkannten konstituiert sich aus der Sicht der Akteure der ‚Sinn' religiöser Handlung.[62]

Die Analyse von ethnologischen und musikwissenschaftlichen Theorien in meiner Magisterarbeit über die Frage, welche Rolle Musik in religiösen Austauschprozessen spielen kann,[63] deuten in dieselbe Richtung, wie Münster und Prohl sie beschreiben. Die frühzeitige Konzentration auf „Kunst“ in der Religionsästhetik seitens Cancik, Mohr und Lanwerd hat vermutlich das Festhalten an einem semiotischen Interpretationsrahmen nonverbaler Ebenen gefördert. Beschäftigt man sich eingehender mit der Ebene „Klang“ oder „Musik“, wird deutlich, wieviel schwieriger es ist, von musikalischen „Zeichen“ zu sprechen. Ich möchte an dieser Stelle meine Argumentation zur Bedeutung von Musik kurz zusammenfassen.

---

59 A. a. O., S. 12.
60 A. a. O., S. 135.
61 Prohl, *Religiöse Innovationen*, S. 23.
62 A. a. O., S. 43.
63 Vgl. Isabel Laack, *Die Rolle von Musik in kulturell-religiösen Austauschprozessen im Zeitalter der Globalisierung. Theorien aus Musikwissenschaft und Ethnologie und ihre Relevanz für die Religionswissenschaft*, unveröffentlichte Magisterarbeit (Religionswissenschaft), Heidelberg 2004.

4. Die Bedeutung von Musik – ein Beispiel

Die Frage nach dem Zusammenhang von Musik und Bedeutung wurde von Musikern wie Musikwissenschaftlern der letzten Jahrhunderte immer wieder unter neuen Vorzeichen überdacht. Eines der Gebiete, das sich mit der (u. a. emotionalen) Wirkung von Musik beschäftigte und das in der europäischen Kompositionsgeschichte phasenweise eine wichtige Rolle spielte, ist die „Musikalische Rhetorik".[64] Lösen bestimmte musikalische Figuren oder Muster konkrete Wirkungen beim Zuhörer aus? Solange Zuhörer nicht geschult sind, bestimmte Figuren auf bestimmte Weise zu „verstehen", ist über die Imitation von wiederum anderen klanglichen Phänomenen wie Seufzern oder Vogelgezwitscher hinaus eine eindeutige ikonische Festlegung der Wirkung bestimmter musikalischer Muster nicht möglich. Eines der Kernprobleme des Versuchs, Musik als Zeichenträger zu verstehen, ist die Erkenntnis, daß die Bedeutung der Musik nicht inhärent ist, sondern ihr aktiv vom Zuhörer zugeschrieben wird. Wichtig dabei ist, daß diese Zuschreibung an die jeweiligen kulturellen und historischen Musiktraditionen und Hörgewohnheiten gebunden ist, deren grundlegende Unterschiede nicht unterschätzt werden dürfen. Auch das in Europa übliche enge Verständnis von „Musik" als dem Element von „Musik", was als Noten und Zeichen in einer Partitur festgehalten werden kann, ist für das Verständnis der Bedeutungszuschreibung eher irreführend, denn der musikalische Ko-Text und der extramusikalische Kontext spielen für sie eine wesentliche Rolle.[65]

Die Bedeutung wird der Musik vom Gehirn sowohl in der Musikproduktion als auch in der Musikrezeption aktiv zugeschrieben. Musikwahrnehmung ist ein äußerst komplexer Vorgang, der nicht nur alle Sinne, sondern auch physiologische, emotionale und kognitive Prozesse mit einschließt. Letztlich ist er nur erklärbar durch ein Modell

---

64 So z. B. die musikalisch-rhetorischen Figuren der Madrigale der Renaissance, wie bei Lasso, die noch bis weit in den Barock hinein gelehrt und rezipiert wurden.

65 Ellingson faßt zusammen: „ … modern Western scholars tend to view music, at least in its ideally purest forms, as fundamentally independent of external causes and conditions; they draw a sharp line between ‚extramusical' elements such as symbolism, function, purpose, and so forth, and ‚the music itself', which is supposed to consist of pure arrangements of tones." Ter Ellingson, „Music. Music and Religion", in: Mircea Eliade u. a.(Hg.): *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York 1987, S. 163-172, hier S. 164. Genauso schwierig ist die häufig anzutreffende, unscharfe Unterscheidung zwischen dem (verbalen) Text von Musikstücken (den *lyrics*) und der „Musik" selber.

verflochtener körperlicher Abläufe, die kaum voneinander zu trennen sind. Musik wirkt also nicht durch die Vermittlung einer (kognitiven) Botschaft wie die Sprache es vermag, sondern speziell über ihre körperliche Wirkung, die je nach kulturellen, historischen und subjektiven Hörgewohnheiten unterschiedlich ausfällt. Somit trifft sich die moderne Musikforschung mit der Ritualforschung: Musik wie Ritual tragen keine inhärenten Bedeutungen, sind aber auch nicht inhaltsleer. Ihnen können vielfältige Bedeutungen zugeschrieben werden und es wäre äußerst verkürzt anzunehmen, es gehe dabei nur um semantische, kognitiv erfaßbare Bedeutungen, denn die ästhetischen, sinnlichen Bedeutungen und Wirkungen spielen eine große Rolle.

5. Von der Subdisziplin zum Paradigmenwechsel – eine Kritik an der Marginalisierung nonverbaler Quellen in der Religionswissenschaft

An dieser Stelle möchte ich noch einmal Münsters Programm einer ethnologischen Religionsästhetik zusammenfassen: Münster will weder „nur nach den Formen, nur nach der semantischen Inhaltsebene oder nur nach Wirkung und Rezeption der Rituale“ fragen, sondern alle drei Aspekte „*Form, Inhalt* und *Rezeption*“ berücksichtigen.[66] Es geht also weder allein um den eventuell hinter Medien auszumachenden Inhalt, noch um Systematisierungsversuche von Zeichen, sondern um den Gebrauch der Medien an sich, um Prozesse der Vermittlung ästhetischer Bedeutung. Für Münster fragt die Religionsästhetik „einerseits – im Sinne einer Produktionsästhetik – nach der Produktion ritueller Medien, danach, wie kultureller Sinn in Form überführt und mittels dieser Formen kommuniziert“ und „wie die spezifischen Erfahrungen der Welt … von kulturellen Akteuren inszeniert und vermittelt“ werden; andererseits fragt sie „im Sinne einer Rezeptionsästhetik, nach der ästhetische [sic!] Wahrnehmung dieser Formen in der aktuellen Teilhabe an einer Performance“.[67] Damit steht er inhaltlich dem Programm von Cancik und Mohr nahe, streicht aber nach eingehender Kritik an semiotischen Ansätzen den von ihnen eingebrachten Aspekt der Zeichenlehre.

---

[66] Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 136. Hervorhebung im Original.
[67] A. a. O., S. 136.

Münster versteht seinen religionsästhetischen Ansatz dezidiert ethnologisch[68] und wendet ihn auf die Ritualforschung an. Ich möchte diese Einschränkung Münsters aufheben und die Religionsästhetik zurück in die gesamte Religionswissenschaft überführen. Nach dieser Rückführung möchte ich einen weiteren Kritikpunkt anbringen, der bisher in allen religionsästhetischen Versuchen explizit oder implizit angelegt ist: der Anspruch, innerhalb dieser Disziplin alles, was nonverbale Quellen betrifft, abzuhandeln. Soll die Beschäftigung mit allen nichtschriftlichen Quellen, allen nonverbalen Ebenen von Religionen tatsächlich ausschließlich im Rahmen der einen religionswissenschaftlichen Subdisziplin Religionsästhetik vollzogen werden?

Zwar wird in Münsters, Canciks und Mohrs Ansätzen der disziplingeschichtlich entstandene Text- und Logozentrismus der Religionswissenschaft erkannt und kritisiert. Anstatt aber mutig nach einem Ausweg aus dieser Limitierung zu suchen, wird den bisher vernachlässigten Ebenen von Religionen gleichsam als Gewissensberuhigung einfach eine neue Subdisziplin zugeordnet, die bezeichnenderweise nach wie vor ein Schattendasein in der Religionswissenschaft führt. Nur wenige scheinen sich bisher mit den zugegebenermaßen schwierig zu greifenden nonverbalen Ebenen beschäftigen zu wollen, für deren Analyse es noch keine Instrumentarien zu geben scheint.

Ich möchte an dieser Stelle einen Schritt weiter gehen und, wenn nicht gar einen grundlegenden Paradigmenwechsel, so doch eine deutlichen Horizontverschiebung einfordern. In der Einleitung erwähnte ich mehrere Perspektivenwechsel, die in den letzten zehn bis zwanzig Jahren in der deutschen Religionswissenschaft zu beobachten sind: die Entdeckung der Europäischen Religionsgeschichte, der Gegenwartsreligionen und der Alltagsebene von Religionen. Alle diese Strömungen weisen auf eine grundsätzliche Horizontverschiebung hin, die Auswirkungen auf die Disziplin Religionsästhetik hat und deshalb in einer Neubestimmung ihres Gegenstandsbereiches einen Ausdruck finden muß.

Ich schlage folgende neue Vorgehensweise mit dem Themenfeld „nonverbale Quellen“ und „Religionsästhetik“ vor: Die Religionsästhetik im engeren Sinne soll sich ausschließlich mit der kulturellen und religiösen Organisation der Sinne und der Sinneswahrnehmungen beschäftigen, mit emischen Sinneshierarchien und indigenen Systemen, nach denen ästhetische Werturteile gefällt werden. Der Einbezug

68 Vgl. a. a. O., S. 14.

nonverbaler Quellen in die Religionswissenschaft jedoch stellt einen methodischen und perspektivischen Paradigmenwechsel dar, der sich in der gesamten Religionswissenschaft samt ihren Subdisziplinen durchsetzen sollte, in der Religionssoziologie ebenso wie in der Religionsethnologie, in der Religionspsychologie ebenso wie in den neuen Kommunikations- und Medienwissenschaften. Und auch in der Religionsgeschichte können sich neue Perspektiven eröffnen, wenn archäologische Quellen neu einbezogen werden, wenn auch für die jüngere Geschichte verstärkt nach nonverbalen Quellen gesucht wird und wenn Hinweise auf nonverbale Ebenen von Religionen in den vorhandenen schriftlichen Quellen sensibilisiert wahrgenommen werden.

6. Die kulturelle Organisation von Sinneswahrnehmungen als Gegenstand der Religionsästhetik – ein Neuentwurf

Die Religionsästhetik soll sich, wie auch in vorherigen Entwürfen vorgeschlagen, mit der kulturellen Organisation von Sinneswahrnehmungen beschäftigen. Damit rekurriert der Begriff „Ästhetik" auf die griechische *aisthesis* als Lehre von den Sinnen und der Wahrnehmung, d. h. die Rezeption der religiösen Formen durch den sinnlich wahrnehmenden Menschen.[69] Spätere Auffassungen von „Ästhetik" in der Europäischen Religions-, Philosophie- und Kunstgeschichte als Einordnung von Sinnenswahrnehmungen in ein normatives System mit Vorstellungen vom „Schönen" (und „Häßlichen") fallen dagegen in den Gegenstandsbereich der Religionsästhetik.[70] Die abendländische Lehre vom „Schönen" wird als ein religionsgeschichtlicher Einzelfall verstanden, ebenso wie andere indigene Evaluationssysteme, die ästhetische Werturteile fällen nach dem Kriterium einer angemessenen, passenden „Umsetzung von sozialen oder kosmologischen Ideen".[71]

Der Gegenstand der Religionsästhetik umfaßt damit den „Beitrag der Religionen an dem Sozialprodukt Wahrnehmung",[72] die kultur- und religionsspezifischen Medienpräferenzen und die kulturelle For-

[69] Vgl. a. a. O., S. 23f.
[70] Bei Cancik und Mohr ist nicht eindeutig ersichtlich, ob sie diese Auffassungen als Gegenstand der Religionsästhetik ansehen oder als systematisch-theoretische Grundlegung der Disziplin, vgl. Cancik & Mohr, „Religionsästhetik", S. 126.
[71] Münster, *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*, S. 40.
[72] A. a. O., S. 95.

mung der Sinne.[73] Im Unterschied zu seinem frühen Entwurf der Religionsästhetik zeigt Mohr in seinem Artikel von 2000 „Wahrnehmung / Sinnessystem“ im *Metzler Lexikon Religion* die Thematik genereller Organisation von Sinnen und Wahrnehmung durch und in Religionen auf, ohne sie auf ein einseitiges Verständnis der Produktion und Rezeption von Sinnesreizen im Sinne der Semiotik zu reduzieren. In jeder Kultur herrscht ein bestimmtes „Wahrnehmungspanorama“ mit einem kultur- und religionsspezifischen „Umweltdesign, mit einem je religionseigenen Repertoire an Sehreizen, einem ‚Akustikdesign' … einer Geruchskonstellation“.[74] Die Wahrnehmung und Bewertung von Sinnesreizen – sowohl von nach außen gerichteten Sinnen als auch der nach innen gerichteten Propiozeption – begreift Mohr hier als einen konstruktivistischen Vorgang, der hochgradig kulturell geprägt sein kann.[75] Gleichzeitig besteht in Religionen die Möglichkeit, das Wechselspiel äußerer und innerer Wahrnehmung gezielt zu verwenden und zum Beispiel durch äußere Reizreduzierung eine Verstärkung der inneren Wahrnehmung hervorzurufen.[76] Diese kulturellen Formen der Organisation von Sinneswahrnehmungen sollen in den neu eingegrenzten Gegenstandsbereich der Religionsästhetik fallen.

7. Religionsmusikologie als Instrumentarium – abschließende Bemerkungen zur Erfassung und sprachlichen Darstellung nonverbaler Ebenen von Religionen

Will sich die Forschung mit nonverbalen Ebenen von Religionen beschäftigen, ist sie vor bisher ungelöste Methodenprobleme gestellt. Das Problem der gedanklichen Erfassung und Versprachlichung sinnlichen Erlebens ist sicherlich eine der größten Herausforderungen des Umgangs mit nonverbalen Quellen: Da die Sprache das bevorzugte Medium der (Geistes-)Wissenschaften ist, ist es „nicht verwunderlich, daß die sprachlich fixierten Elemente von Religionen im Zentrum der Aufmerksamkeit“ der Religionswissenschaft stehen.[77] Die sprachliche

---

[73] Vgl. a. a. O., S. 96.

[74] Hubert Mohr, „Wahrnehmung/Sinnessystem“, in: *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*, Bd. 3, Stuttgart 2000, S. 620-633, hier S. 623.

[75] Vgl. a. a. O., S. 620f., S. 628.

[76] Vgl. a. a. O., S. 628.

[77] Gladigow, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, S. 37.

Rekonstruktion und Repräsentation der semantischen oder ästhetischen Bedeutung von nicht-sprachlichen Formen ist schwierig, selbst wenn Stolz das als selbstverständliche Aufgabe der Religionswissenschaft ansieht.[78] Es geht mir nicht um die Idee, die Phänomene könnten durch die wissenschaftliche Abstraktion „ihres Lebens beraubt" werden, so wie Michael Bull und Les Back die Gefahr bei der Notation von Musik und ihrer Verbalisierung in der musikalischen Analyse sehen.[79] Diese Einstellung erinnert an lebensphilosophische Ansätze in der Wissenschaft zu Anfang des 20. Jahrhunderts und an die Forderung nach intuitivem Verstehen in der Religionsphänomenologie und entspricht nicht dem aktuellen Verständnis von Wissenschaft. Statt dessen geht es allein darum, über nonverbale Ebenen, über sinnliches Erleben in Religionen überhaupt nachdenken zu können und diese Gedanken anschließend in sprachlicher Form als Forschungsergebnisse für andere Wissenschaftler zugänglich zu machen. Im Unterschied zur Ethnologie, in der durchaus auch schon mit alternativen Darstellungsformen wissenschaftlicher Erkenntnisse experimentiert worden ist – von der Ethnographie in Gedichtform bis zu Turners theatralem Nachvollzug von Initiationsritualen, bleiben in der Religionswissenschaft diese Versuche wohl ein Randphänomen. Wissenschaftlich gesicherten Raum verläßt man jedoch nicht, wenn man der Wissenschaft, im Bewußtsein der damit implizierten Einschränkungen, ihre Ebene der sprachlichen Darstellung beläßt. Dieses Medium bietet sicherlich noch weitaus größere Entwicklungschancen, als man gemeinhin vermutet.

Als erster Versuch, Zugang zu gewinnen, kann die Methode der Feldforschung wieder stark gemacht werden, mit Hilfe derer nonverbale Ebenen von Religionen erfaßt werden können, indem der Forscher sinnliche Wahrnehmungen mit dem eigenen Körper erfährt. Die Reflexion dieser Erfahrungen, die Entwicklung des Forschers als Forschungsinstrument muß immer weiter elaboriert werden. Wichtig ist dabei, nicht zu vergessen, daß die Eindrücke des Forschers in vielen Fällen vermutlich andere sind als die der religiösen Akteure, insbesondere wenn der Forscher kulturfremd und nicht mit der kulturellen Organisation der Sinne vertraut ist. Die eigenen reflektierten Beobachtungen bzw. Erfahrungen des Forschers können aber als Grundlage dienen, um mit den jeweiligen religiösen Akteuren ins Gespräch zu

---

[78] Vgl. Stolz, „Effekt und Kommunikation", S. 319.

[79] Vgl. Michael Bull & Les Back, „Introduction: Into Sound", in: dies. (Hg.), *The Auditory Culture Reader*, Oxford 2003, S. 1-18.

kommen und sie zu befragen, welche Sinneswahrnehmungen sie in den jeweiligen Situationen hatten und was sie in ihnen auslösten.[80] In vielen Fällen haben andere Kulturen und einzelne Menschen in spezifischen Bereichen nicht-sprachlicher Erlebnisse die Fähigkeit der Reflexion und verbalen Darstellung weit entwickelt. Davon kann die Wissenschaft in ständiger Reflexion über Eigensprachlichkeit und Metasprache viel lernen.

Darüber hinaus ist es wohl auch notwendig, neue Instrumentarien zur Erschließung und Analyse nonverbaler Ebenen gezielt zu suchen und zu entwickeln – Instrumentarien, die weder einem einseitigen symbolischen Verständnis folgen, noch die Ebenen als Texte lesen wollen, sondern sich konsequent vom Text- und Logozentrismus der bisherigen westlichen Epistemologie loslösen. Zu diesem Zweck kann sich die Religionswissenschaft mit anderen kulturwissenschaftlichen Disziplinen zusammenschließen, welche durch ihre disziplingeschichtlichen Schwerpunkte schon Erfahrung mit der wissenschaftlichen Analyse einzelner Medien besitzen, wie z. B. die Archäologie, Geographie und Anthropologie Erfahrungen mit der Analyse materieller Kultur gesammelt haben. Vielversprechend scheint es auch, die Musikforschung zur Untersuchung musikalischer Ebenen der Religion heranzuziehen. In der neuen Disziplin „Religionsmusikologie" im Schnittfeld von Religionswissenschaft und Musikforschung können die Instrumentarien der Musikforschung mit der methodologischen Sensibilität der Religionswissenschaft kombiniert werden und damit wichtige Hilfsmittel zur Erschließung klanglicher Quellen und Ebenen von Religionen erschlossen werden. Nach demselben Muster kann die Kunstwissenschaft für visuelle Ebenen von Religionen wie der Ikonographie eingesetzt werden oder die Physiologie, Medizin oder Lehre von den Düften für die Beschäftigung mit Gerüchen. Je nach Sinnesreiz kann eine neue Subdisziplin mit entsprechendem Vokabular und methodischem Handwerkszeug entstehen, die in der Religionsästhetik, den Regionalwissenschaften und der Religionswissenschaft insgesamt ihre Schnittpunkte besitzen.

Ich hoffe, mit meinem Rekurs auf die Religionsästhetik dazu beizutragen, nonverbale Quellen aus ihrer bisherigen Marginalisierung zu befreien und die Aufmerksamkeit auf nonverbale Ebenen von Religionen zu lenken, so daß sie stärker als bisher in die religionswissenschaftliche Forschung einbezogen werden.

[80] So hat es Inken Prohl gemacht. Vgl. Prohl, *Religiöse Innovationen*, S. 57f.

Alexandra Kraatz

„No meeting without eating“

Ahnen-Feste der Minahasa in Nord-Sulawesi

Mich deucht, das Größt' bei einem Fest
Ist, wenn man sich's wohlschmecken läßt

Johann Wolfgang von Goethe

1. Einführung

Im Rahmen dieser Festschrift für Karl Hoheisel erscheint es mir mehr als angebracht in dem vorliegenden Beitrag rituelle Feste, Feiern und Feierlichkeiten bei den Minahasa im indonesischen Nord-Sulawesi zu diskutieren.[1]

Nach einigen allgemeinen Anmerkungen zu Festen und Feiern werde ich verschiedene Feste in Indonesien beschreiben und schließlich insbesondere die Region von Nord-Sulawesi betrachten, wobei ich mich zur Veranschaulichung auf empirische Befunde meiner Feldforschungen beziehe. Ich möchte dabei die Frage beantworten, ob die traditionelle Form und das indigene Verständnis von Festen – bspw. in seiner sozialen und religiösen Bedeutung als Ahnendienst – auch den heutigen Rahmen und Ablauf von Festen, wie auch von Versammlungen und Großveranstaltungen geprägt haben. Kaum ein Treffen findet ohne eine Mahlzeit statt. Der überwiegende Teil von Speisen wird auch heutzutage im Rahmen von Festen produziert und konsumiert. Traditionelle mehrtägige Feste zu Ehren der Ahnen tischten Nahrung in so üppigem Übermaß auf, daß sie von den Kolonialherren verboten wurden. Doch was ist davon in der Kultur übrig geblieben? Welche Relevanz haben Feste heute? Hat die traditionelle Vorstellung die

[1] Die Minahasa sind ein Zusammenschluß von heutzutage neun Sub-Ethnien in Nord-Sulawesi, namentlich der Tombulu, Tontemboan, Tonsea, Tondano, Tonsawang, Bantik, Ratahan, Pasan und Ponosakan. Ihr Siedlungsgebiet wird ebenfalls als Minahasa bezeichnet. Ethymologisch bedeutet Minahasa abgeleitet von *ma'a esa* / *mina esa* „eins geworden“ bzw. „vereinigt worden sein“, auch „in Harmonie sein“.

heutige Erwartung an Feste mitbestimmt? Diese Fragen möchte ich im Folgenden genauer untersuchen.

Feste und Feiern, die meist an ausgewählten Orten und zu besonderen Zeiten abgehalten werden, sind vor allem durch üppige Speisen, durch den Austausch materieller Güter, durch Tanz und durch Musik gekennzeichnet. Viele Feste sind untrennbar mit rituellen Handlungen verbunden und besitzen religiöse Relevanz. Sie dienen dazu, die profanen Sphären des Alltags für die Zeit des Festes und Feierns zu verlassen.

Ein sehr wichtiges Element vieler Feste ist das gemeinsame Mahl. Festgelage und Orgien, die zügellose Ausschweifungen auch in Bezug auf alkoholische Getränke, Drogen und sexuelles Verhalten billigen, sind weltweit in verschiedenen Kulturen zu finden. Zeitlich beschränkte, anarchische Feste mit bacchanalem Charakter haben in vielen Gesellschaften einen emotional ausgleichenden und stabilisierenden Effekt. Bereits in frühen Hochkulturen sind mehrtägige ausschweifende Feste bekannt.[2]

Feste sind oft reziproke Angelegenheiten, im Wechsel tauschen die Rollen zwischen Teilnehmer und Ausrichter, man ist mal Gast und mal Gastgeber. Was während der Feste geschieht, wird dem kulturellen Rahmen entsprechend interpretiert; es kann wesentliche Bedeutung für die Zeit außerhalb der Feste besitzen.

Die Zurschaustellung von materiellem Überfluß steht dabei oft im Zusammenhang mit dem Konkurrenzkampf um sozialen Status und der Repräsentation von Macht. Ausgelassene Feste mit extrem verschwenderischem Ausmaß sind die indianischen Potlatch-Feste (insbesondere bei den Kwakiutl, Tsimshian, Haida, Tlingit u. a. in Nordamerika), die sich gegenseitig an überbordender Präsentation ihres Reichtums zu übertreffen versuchten und dabei nicht nur große Mengen Nahrung verschenkten und verzehrten, sondern auch wertvolle Güter (Kupferplatten, Felle, Decken, Zelte) vernichteten, Felder versalzten und Sklaven töteten, um ihren Überfluß zu demonstrieren, was manche Ausrichter sogar ruinierte.[3]

Wenn der Austausch von Waren bei Festen (oder das „Schenken") ebenfalls eine große Bedeutung für die soziale Hierarchisierung besitzt, können sich streng ritualisierte Tauschregeln entwickeln, wie

---

2 Vgl. Philippe Borgeaud, „Feste/Feiern 1. Religionswissenschaftlich", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen ^{4}2000, S. 86-87.

3 Vgl. Lorenz Khazaleh, „Potlatch/Wirtschaftsethnologie", verfügbar unter: http://www.lorenzk.com/ethno/wirtschaft4.html, verfügbar am 10.12.2006.

dies Bronisław Malinowski auf den Trobriand-Inseln beobachtete und wie es später von Annette Weiner intensiv weiter untersucht wurde.[4]

Auch in der europäischen Kultur spielt heutzutage eine solche Zurschaustellung von Überfluß und Verschwendung eine Rolle bspw. bei sportlichen Siegesfeiern (das Bad in Bier bzw. Sekt beim Fußball bzw. Motorsport).[5]

2. Feste in Indonesien

Bei den Altvölkern Indonesiens waren die profane und die sakrale Welt nicht voneinander getrennt und auch Handlungen im Alltag waren religiös motiviert. Für die verschiedenen Kulturen Indonesiens spielt eine zentrale Kulthandlung, von Stöhr als das „Große Fest" bezeichnet, eine wesentliche Rolle, die als typisch für die indigenen Religionen gelten kann und in unterschiedlicher Form und Ausprägung als „Kulmination des religiösen Lebens" auftritt.[6] Für diese autochthonen Religionen waren viele Rituale bestimmend für den Alltag und nach traditioneller Vorstellung essentiell für die Erhaltung der kosmischen und sozialen Ordnung. In diesem Zusammenhang können „Ritual" und „Fest" nie unabhängig voneinander betrachtet werden, da die Rituale „Feste mit den Ahnen" und „Feste für die Ahnen" darstellten. Die Ahnenverehrung spielt auch heute noch in vielen Kulturen Indonesiens eine große Rolle.[7] In diesen Feiern nehmen Rituale einen festen Bestandteil ein und auch das Fest an sich hat einen ritualhaften Charakter. Vom erfolgreichen Ablauf des Festes hängt die Wirksamkeit des Rituals ab. Allgemein sind in Indonesien Feste als wichtiges Element zu verstehen, die kosmische und soziale Harmonie zu erhalten bzw. eine Irritation dieser wieder ins Gleichgewicht zu bringen.[8]

---

4 Vgl. Annette B. Weiner, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin 1976.

5 Vgl. Matthias Stolz, „Immer schön gießen. Warum sich ein neues Ritual im Fussball durchgesetzt hat", in: *Die Zeit* (21/2005).

6 Waldemar Stöhr & Piet Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens* (Die Religionen der Menschheit, Bd. 5.1), Stuttgart 1965, S. 164ff.

7 Vgl. Olaf Schumann, „Opfer und Gebet in Indonesien", in: Ulrich Berner & Christoph Bochinger & Rainer Flasche (Hg.), *Opfer und Gebet in den Religionen*, Gütersloh 2005, S. 55-60, hier S. 58.

8 Diese Feste finden sich in ganz Indonesien, darüber hinaus in vielen Gesellschaften Südostasiens, in denen der Ahnenglaube ein Bestandteil der Kultur ist.

Der Harmonie-Aspekt spielt in Indonesien eine herausragende Rolle. Das Individuum wird nie als ein einzelnes Wesen isoliert betrachtet sondern immer in Verbindung mit seiner physischen, sozialen und spirituellen Umwelt. Der einzelne Mensch befindet sich in ständigem Kontakt und reziprokem Austausch mit diesen anderen Sphären, rein praktisch sind dies erstens seine natürliche Umwelt, zweitens seine Familie, Nachbarn, die Dorfgemeinschaft und weitere Bezugsgruppen und drittens die Welt der Geister, Gott/Götter, Dämonen und Ahnen und feinstofflicher Wesen. Nach traditioneller Vorstellung müssen die Beziehungen der unterschiedlichen Sphären zum Individuum im Gleichgewicht stehen, da eine Disharmonie dieser Beziehungen auch immer zu persönlichen Problemen, Krankheiten, Unglück und Mißerfolg führe.[9] Damit die Harmonie gewahrt bleibt, ist die Einhaltung verschiedener Gebote und Regeln notwendig, diese können religiöser und sozialer Art sein, meist sind dies Vorschriften, die im als *adat* bezeichneten Verhaltenskodex, der traditionelle Gewohnheiten und Brauchtum umfaßt, seit Generationen überliefert sind.[10] Dazu gehört auch die Achtung sozialer Normen sowie die Eingliederung in die soziale Hierarchie. Eine Störung des Gleichgewichts erfordert die Durchführung eines Rituals, um die Harmonie wiederherzustellen. Ein möglicher Grund, weshalb die Ahnenverehrung bis heute praktiziert wird, ist die Rücksicht auf diese Vorschriften des *adat* und die Sorge, das labile Gleichgewicht zu gefährden. Die Regeln des *adat* sind nach westlicher Logik nicht immer nachvollziehbar, prägen aber vielerorts das traditionelle Denken.[11]

Feste können in Indonesien zu ganz unterschiedlichen konkreten Anlässen stattfinden. Clifford Geertz stellt vier Fest-Kategorien für *slametans* heraus, welche leicht variiert auch auf nicht-javanische Feste angewendet werden können: erstens Anlässe wichtiger persönli-

---

[9] Vgl. Walter Bruchhausen, „Medizintraditionen in der Weltgesellschaft. Gesundheit, Krankheit und Heilung im Kulturvergleich“, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 49 (2003), S. 233-249.

[10] Zu *adat* vgl. Louise Ghandi-Lapian, „Persistence of Adat Law in Minahasa in the Interests of Justice, Harmony and Peace. Aspects of Familiy Law for Christians in Minahasa”, in: Reimar Schefold (Hg.), *Minahasa Past and Present. Tradition and Transition in an outer Island Region of Indonesia*, Leiden 1995, S. 92-106.

[11] So äußerte ein *tonaas* in der Region Ratatotok in Minahasa seine Bedenken über die Lage der Region, die durch Goldminen-Arbeit und der damit einhergehenden Verseuchung durch Quecksilber geprägt ist, daß die Erkrankungen letztlich nur auf die Vernachlässigung der im *adat* vorgeschriebenen Rituale und Opfergaben und die offensichtliche Geringschätzung der Ahnen zurückzuführen sei.

cher Ereignisse im sozialen Bezugsrahmen (Geburt, Hochzeit, Tod etc.), zweitens kalendarische religiöse Feste[12] (insbesondere im Islam und Christentum), drittens naturphänomenologisch- und erntebezogene Feste (Erntedankfeste, Jagdzauber, Regenfürbitten) und viertens unregelmäßige, spontane und private Anliegen (Krankheit, Reise, Umzug, Zauberei etc.).[13] Rituale zu Ehren der Ahnen sind meistens ein Teil der traditionellen Feste. Unabhängig davon, ob dies ein Ritual für eine soziale Angelegenheit wie Geburt, Hochzeit oder Hausbau oder ein privates Anliegen wie Krankheit oder Kinderwunsch ist, werden bei den Ritualen den Ahnen geopfert, da davon ausgegangen wird, daß sie am Leben teilnehmen und weil man sich ihres Segens sicher sein will.

3. Das „Große Fest“

Anhand einiger Beispiele soll an dieser Stelle die für indigene indonesische Religionen als typisch geltende zentrale Kulthandlung, von Stöhr als das „Große Fest“ bezeichnet,[14] verdeutlicht werden. Bei den Minahasa in Nord-Sulawesi spielten traditionell die sogenannten *fosso,* (*auch pali, foso* oder *poso)* regelmäßige Opferfeste, eine bedeutende Rolle für die Struktur des sozialen Lebens.[15] Sie basieren auf dem älteren indigenen Glauben, dessen wesentliches Element die Ahnenverehrung darstellt, sowie der Vorstellung, die Ahnengeister (*Opo*) stünden auch weiterhin in Kontakt zu den Nachfahren.[16] Im Vergleich dazu stellt auf Java das *slametan* laut Geertz eine Version des weltweit häufigsten religiösen Rituals, dem gemeinschaftlichen Festmahl, dar und symbolisiert die mystische und soziale Einheit der Teilnehmer

---

12 Eine kalendarische Fest-Zuordnung richtet sich nicht nur nach Sonnen- und Mondzyklen sondern auch nach der kulturell praktizierten Zeitrechnung. So bewirkt eine 5-Tage-Woche, wie sie z. B. auf Java und Bali traditionell vorherrscht, einen anderen Richtwert für die Berechnung von Festen und die Planung von besonderen Anlässen (wie Hochzeit oder Richtfest) als der inzwischen internationale sieben-Tage-Rhythmus.

13 Vgl. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago 1960, S. 30.

14 Vgl. Stöhr & Zoetmulder, *Religionen Indonesiens*, S. 164ff.

15 Vgl. Bert Supit, *Minahasa. Dari Amanat Watu Pinawetengan sampai Gelora Minawanua*, Jakarta 1986, S. 61ff.

16 Manche Opo werden als mythologische Vorfahren aus der Vorzeit andere als historische Persönlichkeiten kategorisiert. Vgl. W. J. Waworoentoe, *Where and How was the ‚Travel Bug' born? Some Discussions on the Generic Origins of Travel*, Pustaka Nusantara 2004, S. 9; Supit, *Minahasa*.

von Freunden, Nachbarn, Kollegen, Verwandten über lokale Geister und tote Vorfahren zu fast vergessenen Gottheiten, die in einer Mahlgemeinschaft wieder vereint werden.[17] In der javanischen Abangan Tradition ist das *slametan* ein konstituierendes Element des komplexen synkretistischen Systems aus Islam und Geisterglauben sowie verschiedenen Theorien und Praktiken zu Heilung und Magie.[18]

Das *fosso* der Minahasa bestand in der Regel aus einer Rezitation von Gebeten und der Performanz einer Opferhandlung zu Ehren der Ahnen und um ihren Segen zu erhalten. Bei dieser Sequenz der Feier ist der Kontakt und die Kommunikation mit den Ahnen am deutlichsten. Nach der „Anrufung der Ahnen" fällt ein Schamane (*tonaas* oder *walian*) in Trance und wird nach der traditionellen Vorstellung zum Medium für einen Ahnengeist, der dann je nach Anlaß für das Fest Weisungen vermittelt, Ratschläge gibt oder den Patienten behandelt. Im Anschluß an das Ritual findet ein gemeinsames Mahl statt und die Gemeinschaft sitzt ungezwungen beisammen und verzehrt die Speisen, die zuvor im Ritual eingebunden waren (z. B. das zubereitete Opfertier).[19] Dabei handelt es sich um Rituale, die zu Festen bei kleineren privaten Anlässen (z. B. Krankheit, Kinderwunsch, Unverwundbarkeitswunsch) stattfinden, sowie um große Rituale, die zu sozialen Anlässen wie Hochzeit, Ernte und Tod abgehalten werden und die früher oft mehrere Tage dauerten und opulente Festmahle und die Anwesenheit vieler Gäste einschlossen. Meist waren die gesamte Dorfgesellschaft und befreundete Nachbardörfer eingeladen. In der vorchristlichen Gemeinschaft wurden die wichtigen, öffentlich durchgeführten Rituale von einer Gruppe *tonaas* und *walian* betreut, während sich heutzutage die meisten Rituale im privaten Bereich abspielen und auch nur noch von Einzelpersonen durchgeführt werden.[20]

---

[17] Vgl. Geertz, *Religion of Java*, S. 11.

[18] Vgl. a. a. O., S. 5.

[19] Vgl. Christian Kiem, „Minahasa Festive Life in the Context of Generational Change", in: Helmut Buchholt & Ulrich Mai (Hg.), *Continuity, change and Aspirations. Social and Cultural Life in Minahasa, Indonesia*, Singapore 1994, S. 51-67, hier S. 54.

[20] Vgl. Peter van Eeuwijk, *Diese Krankheit passt nicht zum Doktor. Medizinethnologische Untersuchungen bei den Minahasa (Nord-Sulawesi, Indonesien)* (Baseler Beiträge zur Ethnologie, Bd. 41), Basel 1999, S.164f.; Adolf J. Sondakh, *Si Tou Timou Tumou Tou (Tou Minahasa). Refleksi atas evolusi nilai-nilai maniusia*, Jakarta 2002, S. 45f.

Die stärkste Veränderung ihrer Kultur erfuhren die Minahasa während der holländischen Kolonialzeit mit der christlichen Missionierung und Auferlegung von Ritual-Vorschriften. In den Augen der Kolonialherren stellten die ausgelassenen Rituale mit überschwenglichen Opfergaben und aufwendiger Vorbereitung eine äußerst unökonomische Praxis dar, die eine enorme Verschwendung von materiellen Ressourcen, Zeit und Arbeitskraft bedeutete.[21] Eine erzwungene Modifikation von Durchführung und Reduktion der Häufigkeit der Rituale bedeutete auch einen entscheidenden Eingriff in die traditionelle Kultur und Lebensweise der Minahasa. Wie bei den meisten Altvölkern Indonesiens waren Religion und Brauchtum (*adat*) identisch und alle Lebensbereiche religiös motiviert.[22] Da die Rituale auch als Basis des Glaubens dienten, stellte deren Reglementierung eine scharfe Zäsur und Veränderung des Alltags dar, so daß viele Menschen auf die christlichen Missionsbemühungen eingingen und zum Protestantismus konvertierten.[23]

Den christlichen Missionaren gelang es in vielen Bereichen, den alten Glauben zu ersetzen, das traditionelle Bedürfnis nach Festen blieb jedoch bestehen und wird dementsprechend in christianisierter Form befriedigt. Wenngleich heutige Feste nicht die übermäßige zeitliche und ressourcenintensive Verschwendung der alten *fosso* aufweisen, so verbergen sich hinter einer christlichen Fassade doch die charakteristischen traditionellen Strukturen. Auch heutzutage ist die Bevölkerung sehr fromm.[24] Nahezu alle sozialen Ereignisse und Feste werden mit einem Gottesdienst eingeleitet (Geburtstage, Umzüge, Jubiläen, Preisverleihungen etc.), vor jeder Mahlzeit wird gebetet, jeder Hausneubezug bedingt auch einen Gottesdienst (Hochzeiten, Geburten und Todesfälle ohnehin), keine öffentliche Großveranstaltung beginnt ohne mindestens ein Gebet gesprochen zu haben. Diese Anlässe wurden traditionell durch die *tonaas* mit *fosso* gefeiert.[25] Über

---

21 Vgl. L. J. van Rhijn, „Reis door den Indische Archipel", in: *Evangelische Zending. Afgevaardigde van het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, Rotterdam 1851.

22 Vgl. Stöhr & Zoetmulder, *Religionen Indonesiens*, S. 10ff.

23 Vgl. Maria J. Schouten, „Manifold Connections. The Minahasa Region in Indonesia", in: *South East Asia Research* 12/2 (2004), S. 213-236.

24 Vgl. David H. Tulaar (Hg.), *„Opoisme" Teologie Orang Minahasa. Lembaga Telaah Agama dan Kebudayaan (LETAK)*, Tomohon (Indonesia) 1993, S. 56.

25 Vgl. Supit, *Minahasa*, S. 61; Josef M. *Saruan, Opo dan Allah Bapa. Suatu Studi Mengenai Perjumpaan Agama Suku dan Kekristenan di Minahasa*, Jakarta 1991, S. 1f.

90% der Minahasa bekennen sich heutzutage offiziell zum christlichen Glauben,[26] aber traditionelle Feste sind dennoch fester Bestandteil der Kultur und das *adat* ist weiterhin relevant.

Auch in anderen Regionen Indonesiens brachten sich indigene Ahnenfeste in eine neue Religion mit ein, aufgrund der inklusivistischen Eigenheit der Indonesier, sich geeignete neue Elemente fremder Kulturen anzueignen und mit den eigenen zu hybridisieren. Das javanische *slametan* beispielsweise vereint hindu-javanische und islamische Elemente, sein Ursprung liegt in der vor-hindu-buddhistischen Zeit, dennoch gehört dieses Fest zum Brauchtum der *abangan*, den Anhängern des javanischen Islam. Der Islam auf Java ist sehr facettenreich, etwa 60% der Javaner (die sogenannten *abangan*) besinnen sich mehr auf ihre besonderen javanischen kulturellen Wurzeln, während 30% (die sogenannten *santri)* sich näher am orthodoxen arabischen Islam orientieren.[27]

4. Das Mahl der Ahnen

Opfergaben sind ein wichtiges Element in vielen ursprünglichen Ritualen. Sie dienen als „Einladung“ für die Ahnen, am Ritual teilzunehmen und aus ihrer Sphäre in die Welt der Menschen einzutreten. In Minahasa ist die Gabe von Palmschnaps oder Palmwein, Zigaretten und Betelnüssen mit Kautabak und Kalk die Basis für ein Ahnenritual und wird oftmals durch weitere Speisen ergänzt. Die Opfergaben sind Genußmittel, da davon ausgegangen wird, daß die Ahnen diese dargereichten Gaben konsumieren können. Der Verzehr durch die Ahnen geschieht entweder „immateriell“, d. h. es wird nur ein für Menschen nicht „wahrnehmbarer Teil“ der Gaben entnommen, oder aber der sich in Trance befindliche Heiler nimmt die Gaben zu sich.

Der Duft von Räucherwerk und das Aroma der Speisen, die als Opfergaben bei einem *slametan* dargereicht werden, gelten bereits als Nahrung für die Geister, die sie besänftigen würden. Sämtliche un-

---

[26] Vgl. Badan Pusat Statistik unter: http://sulut.bps.go.id, verfügbar am 12.02.06. In den Handels- und Hafenstädten Bitung und Manado beträgt der Anteil anderer Religionen (Islam, Hinduismus, Buddhismus) durch Migranten jedoch bis zu 25%, in Richtung der Grenzgebiete zur angrenzenden muslimischen Nachbarprovinz nimmt der Anteil an indigenen Muslimen in der Bevölkerung zu.

[27] Vgl. Edith Franke, „Religiöse Pluralität in Indonesien“, in: dies. & Michael Pye (Hg.), *Religionen nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin 2006, S. 61-82, hier S. 69f.

sichtbare Wesen nähmen an dem *slametan* teil und äßen zusammen mit den anderen Gästen, daher macht das Mahl und die Gebete den eigentlichen Kern des *slametan* aus. Da sie aber nur das Aroma, also einen nicht wahrnehmbaren Teil der Gaben, konsumieren, bleibe das Essen für den späteren Verzehr durch die Teilnehmer erhalten, wenngleich die Geister es bereits gegessen haben.[28]



Abb. 1: Opferspeisen

Um einem Ritual Nachdruck zu verleihen und seine Wirksamkeit zu potenzieren, können zudem Opfertiere dargebracht werden (üblicherweise gängige Haus- und Hoftiere, Hühner, Schweine, Hunde, Ziegen). In Indonesien ist die Betelnuß neben Alkohol und Tabak als Opfergabe sehr verbreitet.[29]

Teilweise ist mit diesen rituellen Opferhandlungen ein hoher finanzieller Aufwand verbunden, da bei wichtigen Angelegenheiten teilweise mehrere Opfertiere von den Ahnen verlangt werden, die aber meist den finanziellen Hintergrund des Opfernden wohlwollend berücksichtigen.

Die Wirksamkeit eines Rituals kann entscheidend davon abhängen, ob auch die Begleithandlungen erfolgreich beendet wurden (z. B. vorschriftsmäßiges Präparieren der Opfergaben, gemeinsamer Verzehr des Opfertieres nach einem Leber-Deutungs-Ritual). Das Mahl ist in

[28] Vgl. Geertz, *Religion of Java*, S. 15.
[29] Vgl. Schumann „Opfer und Gebet in Indonesien".

dem Fall keine gewöhnliche Mahlzeit: Damit das Ritual wirksam bleibt, darf z. B. von dem Essen nichts übrig bleiben und es darf nichts für den kommenden Tag aufgehoben werden. Daher werden zu solchen Angelegenheiten auch oft Verwandte und Nachbarn miteingeladen, um an der Feier und dem Essen teilzuhaben. Nach dem Ritual findet das kollektive Festmahl unter Einbezug der Opferspeisen statt.

Diese großzügigen Feste sind zurückzuführen auf die damals sehr ausschweifenden Festgelage, die die Bevölkerung in der Vergangenheit teilweise bis zu einer Woche lang abgehalten hat mit der Auflage, während dieser Zeit nur an den Aktivitäten der Rituale teilzunehmen. Es galt als Tabu, zu arbeiten und hätte die Wirksamkeit des Rituals gefährdet.

Aufwendige Opfergaben belegen den großen Respekt und die Großzügigkeit vor den Ahnen, positionieren den Opfernden aber auch in seinem sozialen Umfeld. Teurere und eine größere Anzahl von Opfergaben und damit verbundene nachfolgende Feste mit vielen Gästen und üppiger Verköstigung heben den sozialen Status in der Gemeinschaft – wichtige Persönlichkeiten als Gast zu haben, ist dabei eine Ehre für den Feiernden.

Auch heutzutage gilt es als Beleidigung, an einer Festlichkeit nicht teilzunehmen. Dies führt teilweise zu streßreichen Besuchstouren, da an vielen Wochenenden mehrere Feiern gleichzeitig abgehalten werden, so daß ein auch von den Teilnehmern inzwischen kritisiertes *Party-Hopping* notwendig ist, um jedem Feiernden einen Besuch abzustatten, seinen Glückwunsch auszusprechen und gegebenenfalls ein Geschenk mitzubringen. Gleichwohl gilt es auch als Beleidigung jemanden nicht einzuladen, da es als Ehre gilt, viele Gäste bewirten zu dürfen und jeder, der an dem Fest vorbeikommt, darf partizipieren.

Die meisten Indonesier sind sehr gesellige Menschen und schätzen Versammlungen und Feste. Auch im Alltag finden viele Tätigkeiten im Kollektiv statt, der Raum für die Privatsphäre ist deutlich geringer als in Europa. Zu Einladungen ist es üblich, unangemeldet und ungefragt weitere Freunde und Bekannte mitzubringen, die dann ihrerseits auch noch weitere Gäste einladen. Nicht ohne Grund nehmen daher Festivitäten häufig ein riesiges Ausmaß an.

Beim Erntedankfest, dem sogenannten *pengucapan syukur*, früher als *rumuun* bezeichnet, ist es auch heute noch so, daß ein Dorf eine Feier veranstaltet und alle Bewohner in diesem Dorf Speisen zubereiten, während Menschen von überall her eingeladen sind und die Häuser in dem Dorf besuchen und dort gemeinsam essen. Das wichtigste

Element dieses Festes ist die Gemeinschaft und das Zusammenkommen.[30]

Jeder, der dort feiern möchte, ist herzlich eingeladen. Es ist nicht unbedingt notwendig, daß man die Bewohner des Hauses kennt. An diesem Tag stehen jedem Besucher die Türen offen, man wird eingeladen und geht von Haus zu Haus, um überall ein wenig zu essen, sich zu unterhalten, alte Bekannte zu treffen und neue Leute kennen zu lernen.



Abb. 2: Typische Minahasa-Speisen bei einem Fest

Auch bei einem *slametan* sind alle Teilnehmer gleichwertig und werden gleich behandelt, die soziale Hierarchie wird für diese Dauer aufgehoben.[31]

Die Speisen bei den großen Festen werden heutzutage jedoch immer häufiger von Catering-Diensten geliefert, was einfacher zu organisieren ist, worunter jedoch das Aroma leidet, geschmacklich ist es eher neutral. Gemietet werden zumeist auch die durchnummerierten roten Plastikstühle, manchmal das Geschirr, oft die Dekoration oder

---

[30] Vgl. A. J. Ulaen, „Masyarakat Minahasa pada abad Ke-XIX. Sketsa Perubahan dan Transformasi“, in: *Minahasa. Antropologi Indonesia. Indonesian Journal of Social and Cultural Antropology, Edisi Khusus* 51 (XVIII), Jakarta 1995, S. 35-44, S. 41.

[31] Vgl. Geertz, *Religion of Java*, S. 30.

sogar die Lokalität. Da es sich ja zumeist um große Festgesellschaften mit mehreren hundert Personen handelt, fehlen in vielen Haushalten die entsprechenden Mengen zur gleichzeitigen Bewirtung und Unterbringung derartig vieler Gäste. Prinzipiell werden in solchen Fällen von Freunden und Verwandten notwendige Gerätschaften ausgeliehen. Das alte System der gegenseitigen Hilfe in Nachbarschaft und Verwandtschaft, als *mapalus*-Prinzip[32] bekannt, ist noch sehr weit verbreitet, greift aber oft nicht mehr in der traditionell dagewesenen Tiefe. Noch immer wird zwar Hilfe benötigt bei ebensolchen riesigen Festen, da die Organisation gar nicht allein zu bewerkstelligen ist und Mithilfe bei der Bereitstellung von Essen und der Vorbereitung notwendig ist, doch in anderen Fällen wird es seltener in Anspruch genommen. Wenn jemand nicht dieselbe Dienstleistung zurückgeben kann, dann wird ein Entgegenkommen auf einer anderen Ebene von ihm erwartet, schließlich basiert es auf Reziprozität.

Doch die Gegenseitigkeit dieses Systems und die Bereitschaft, dazu beizutragen, verringert sich durch steigende Individualisierung, denn nicht mehr alle Feiern sind öffentlich und zugänglich für jeden. Ökonomisches Denken verbreitet sich inzwischen auch in den ländlichen Gebieten, wenngleich die sozialen Netze noch recht eng und wichtig sind.

5. Beobachtung einer gegenwärtigen Hochzeitsfeier

Traditionell findet die Hochzeitsfeier stets im Haus der Familie der Braut statt, die Familie des Bräutigams besucht den Ort und überreicht den Eltern der Braut den Brautpreis. Der Brautpreis kann sehr hoch sein, so daß die Familie des Bräutigams lange dafür sparen muß, jedoch auch das Festmahl, welches die Familie der Braut ausrichtet, ist sehr kostspielig.[33] Während begleitende Rituale der Hochzeitsfeierlichkeiten traditionellen Ursprungs sind, weist die Hauptfeier einen starken europäischen Einfluß auf.[34] Nun möchte ich meine Beobachtungen einer typischen Hochzeitsfeier in Minahasa schildern als ein

---

32 *Mapalus* bezeichnet traditionell die Unterstützung bei landwirtschaftlichen Tätigkeiten, wobei der jeweilige Nutznießer den Helfenden Essen und Getränke zur Verfügung stellt. Vgl. Kiem, „Minahasa Festive Life“, S. 54.

33 Vgl. Ghandi-Lapian, *Persistence of Adat Law*, S. 93f.

34 Vgl. Gabriele Weichart, „Minahasa Identity”, in: *Culinary Practice / Antropologi Indonesia*, Special Issue (2004), S. 55-74, hier S. 61.

Beispiel für ein Fest, das im Hinblick auf Ablauf und Dekoration wesentlich von der holländischen Kolonialmacht beeinflußt wurde.[35]

Die zahlreich angereisten Gäste sitzen in vielen engen Reihen roter Kunststoffstühle im Haus der Braut oder einem Gemeindesaal mit Blick auf eine mit echten und künstlichen Blumen und buntem Dekor geschmückte Fläche. Nach ein- bis zweistündiger Verspätung beginnt die Feierlichkeit mit einem Gottesdienst, es folgen mehrere Reden und Präsentationen von den Eltern, Verwandten und Freunden des Brautpaars. Die Braut und der Bräutigam, beide in europäischem Hochzeitsstil gekleidet (die Braut in einem ausladenden, weißen Kleid, der Bräutigam in einem dunklen Anzug), schneiden gemeinsam die bunte, mehrstöckige Hochzeitstorte an. Das Brautpaar legt zunächst mehrere kleine Stücke auf kleine Teller und füttert sich gegenseitig, dann wendet es sich den Brauteltern zu, die vom Bräutigam sehr zur Belustigung aller Gäste mit der Hochzeitstorte gefüttert werden. Danach füttert die Braut ihre Schwiegereltern und die gesamte Hochzeitsgesellschaft bekundet dies mit begeistertem Applaus. Nach einer Ansprache wird dann das Buffet eröffnet. Auch die Torte wird an die Hochzeitsgesellschaft verteilt. Dann beginnt ein regelrechter Ansturm der festlich Gekleideten auf das Essen, teilweise verständlich, da die Zeremonie mehrere Stunden gedauert hat. Nach dem relativ hastigen Essen gibt es eine geradezu plötzliche, ungeduldige Aufbruchstimmung und die Gäste verabschieden sich schnell, um nach Hause zu fahren.

Einen westlichen Beobachter irritiert dieses Verhalten, erscheint dies doch vollständig gegensätzlich zum Festverhalten z. B. in Deutschland zu stehen, bei dem die Gäste noch lange im Anschluß an die Zeremonie und Essen mit dem Gastgeber feiern. Ein merkwürdiger Eindruck der „Ungeselligkeit“ und „Unhöflichkeit“ bliebe bei einer nicht kulturgerechten Interpretation zurück, doch dies stellt durchaus das erwünschte Verhalten bei einer (insbesondere morgendlichen oder nachmittäglichen) Einladung dar, da es finanziell und zeitlich für den Gastgeber nur belastend wäre, wenn die Gäste länger blieben, insbesondere, wenn die Örtlichkeit, wie ein Restaurant oder Tagungsraum, nur stundenweise gemietet ist. Abendliche Einladungen können auch bis tief in die Nacht mit Musik und Tanz gefeiert werden, diese sind aber seltener. Manchmal müssen Teilnehmer eines Festes auch noch zu anderen Festen, zu denen sie eingeladen sind.

[35] Die Hochzeit wurde im Oktober 2004 in Tomohon beobachtet.

6. Soziale und strukturgebende Funktionen des Essens

Das gemeinsame Mahl kann bei den Minahasa bewußt als Identifikationsgrundlage dienen und kann als ritualisierendes Element von Treffen und bei politischen Veranstaltungen instrumentalisiert werden. Gemeinsame Mahlzeiten spielen eine sehr große Rolle im indonesischen Alltag und insbesondere bei Treffen und Versammlungen. Es gibt kaum ein Treffen bei dem nicht auch Speisen angeboten werden, es fänden sich wohl dann auch wesentlich weniger Teilnehmer für die Veranstaltung. Die lokalen Spezialitäten sind diverse Gerichte aus Schwein und Wildschwein, Hund in scharfer Chilisoße, in Kokossauce zubereitete Fledermaus und frittierte Goldfische. Bei den meisten Speisen wird viel Chili verwendet, denn die Minahasa essen gerne scharf.[36] Durch die Beliebtheit von Gerichten, die andere Ethnien nicht zu sich nehmen, wie z. B. Schwein und Hund, findet auch eine bewußte Identifikation als Minahasa und Abgrenzung zu anderen, hauptsächlich islamisch geprägten Ethnien statt.[37]

Doch auch bei anderen Gelegenheiten werden zumindest kleine Speisen angeboten, auch wenn es nicht nötig wäre, zumal die Zeit des Konsums oft fehlt. So wird z. B. bei manchen Konferenzen zu Beginn jedem Teilnehmer ein Pappkarton mit Kuchen und anderem süßen und herzhaftem Gebäck und einem Trinkpäckchen überreicht, zum Verzehr am Platz.

In diesem Zusammenhang muß auch berücksichtigt werden, daß das soziale Leben in Indonesien wesentlich durch verschiedenste ehrenamtliche und freiwillige Clubs und Gruppen bestimmt wird, die regelmäßige Treffen abhalten. Diese Gruppen basieren auf beruflicher, politischer, religiöser, sportlicher, geschlechts- oder altersspezifischer Zugehörigkeit bzw. Interessen.[38] Die Treffen finden im Zirkulationssystem bei den Teilnehmern zuhause statt. Der Gastgeber des Abends muß für die Bewirtung der Gäste sorgen und die Reste werden üblicherweise noch verteilt und den Gästen mit nach Hause gegeben. Auch bei Treffen im dörflichen Kontext, bei denen aktuelle öffentliche Anliegen diskutiert werden, werden Speisen angeboten. Entsprechend dem finanziellen Hintergrund des Gastgebers variieren die

---

36 Vgl. Weichart, „Minahasa Identity", S. 63.

37 Vgl. zur Bedeutung der Nahrung als Identifikationsmerkmal und zur Demonstration von Gruppenzugehörigkeit: Weichart, „Minahasa Identity".

38 Vgl. Ulrich Mai, *Credit, Consensus and Power. The Local Association as a Modern Institution of Socialization* (Working Paper 167), Bielefeld 1992, S. 1-5.

Speisen, wichtig ist auf jeden Fall, daß die Menge an Speisen ausreichend bzw. übermäßig vorhanden ist, selbst wenn dies gekochte Kartoffel oder Maniok mit Sambal (Chilisoße) sei (was im übrigen eine recht beliebte, wenngleich preiswerte Speise ist).[39] Ein ungeschriebenes Gesetz bestimmt jedoch, daß ein gewisser Standard der angebotenen Lebensmittel nicht überschritten werden darf. Falls ein Gastgeber mehr als Fleisch, Fisch und Reis anbieten möchte, bedarf es einer vorherigen Genehmigung. Dies soll ermöglichen, daß jeder, ungeachtet seiner finanziellen Kraft, einmal als Gastgeber fungieren kann. Dennoch kommt es vor, daß manche Gastgeber ein besonders teures und hochwertiges Mahl anbieten, um ihre Großzügigkeit und ihren Wohlstand zu demonstrieren. Üblicherweise wird dieses Streben nach Statusrepräsentation durch die Quantität der Speisen kompensiert.[40]

Doch diese Treffen gehen nicht nur mit gemeinsamen Mahlzeiten einher, sie haben auch von ihrer Struktur her einen ritualisierten Charakter, sie beginnen und enden mit Gebeten und Ansprachen und werden von Gesängen gegliedert, dies scheint einem ursprünglichen Verlangen nach Ritualen und geregeltem Ablauf zu entsprechen und Sicherheit zu vermitteln.[41] Auch politische Veranstaltungen instrumentalisieren bewußt diese Hauptelemente der traditionellen Feste und enthalten Gebete, gemeinsames Essen und öffentliche Reden.[42]

7. Fazit

In Indonesien sind Feste, die heute gefeiert werden, oft solche, die ursprünglich ausschließlich zu Ehren der Ahnen stattfanden. Es wurde dargestellt, daß die Feste immer in Zusammenhang mit Ritualen standen, die im Rahmen verschiedener Anlässe abgehalten wurden. Opferrituale sind Bestandteil fast aller Feste, um die Ahnen einzuladen und ihnen Respekt zu zollen, später gemeinsam die Speisereste zu verzehren und durch die Mahlgemeinschaft die Gemeinschaft zwischen Menschen und Ahnen zu demonstrieren. Außerdem dienen die Festmahle dazu, die soziale Gemeinschaft zu festigen, den sozialen Status zu präsentieren und Projekte oder Verhalten offiziell zu legitimieren sowie durch großzügige Umverteilungen Neid oder Antipathie zu

---

[39] Vgl. a. a. O., S. 5.
[40] Vgl. a. a. O., S. 7.
[41] Vgl. Mai, *Credit*.
[42] Vgl. Kiem, „Minahasa Festive Life“, S. 56.

reduzieren. Das gemeinsame Essen hat hier einen harmonisierenden und sozial stabilisierenden Effekt. Es wurde weiterhin deutlich, daß die traditionellen Feste die Basis der Struktur der heutigen Feste ausmachen und daß sie auch den Ablauf von formellen als auch informellen Treffen und Versammlungen mitprägen.

Für die Situation in Minahasa kann man somit mit Recht behaupten: *no meeting without eating* und dies erweitern um die Feststellung *kein fosso ohne opo* – kein Fest ohne Ahnen!

Robert Kötter

Eine Shinto-Schiffstaufe

Neue Rituale und Anwendungsfelder der Religionswissenschaft

Am 18. November 2005 fand in Yokohama, Japan, die Taufe der *MS Kyoto Express* statt. Zum ersten Mal wurde eines der größten Containerschiffe der Welt mit einer Shinto-Zeremonie eingeweiht und auf die Reise durch die Weltmeere gesandt. Für dieses Ritual hat sich die Religionswissenschaft als Vermittlerin zwischen den Welten erwiesen – in diesem Fall zwischen Wirtschaft und institutioneller Religion. Anhand des hier vorgestellten Vorgangs werde ich ihre Rolle als anwendungsbezogene Wissenschaft diskutieren.

1. Shinto als exotisches Alleinstellungsmerkmal

Die deutsche Firma *Hapag-Lloyd* als Tochterunternehmen der *TUI* hat eine lange und erfolgreiche Tradition in der Containerschiffahrt. Das bedeutet viele neue Schiffe, die in asiatischen Werften gefertigt werden und dann für den Güterverkehr zwischen den Kontinenten die Weltmeere überqueren. Der Trend zu größeren und belastbareren Schiffen hat zu immer neuen Superlativen geführt: Die *MS Kyoto Express* gehört mit 335 Metern Länge zu den größten Ozeanriesen, die jemals gebaut wurden.

Die Schiffstaufe, die in der Regel vor der Jungfernfahrt erfolgt, ist für einen Konzern nicht nur Teil der Firmentradition, sondern trägt immer auch zu *public relations* und *customer relations* bei. Der Trend geht dahin, daß für jede Taufe neue spektakuläre Feiern organisiert werden.

Von anderen technischen Konstrukten der Menschheit hebt sich ein Schiff dadurch ab, daß es feierlich getauft wird und einen individuellen Namen erhält. Fast wirkt es, als habe das Schiff ein eigenes Wesen und bedürfe der besonderen Sorge, aber auch des speziellen Schutzes, um auf seiner Reise durch die unkontrollierbaren Gewässer sicher navigieren zu können. Der Ursprung der Schiffstaufe liegt in der Bitte

an die Götter um Schutz für das neue Boot. In Mesopotamien werden Schiffstaufen um 2.200 v. u. Z. zum ersten Mal erwähnt: Das Schiff befindet sich im Wasser, erhält jedoch keinen Namen. Ein Opferritual mit Ochsen wird in Verbindung mit der Bitte um Schutzgewährung erwähnt.[1]



Abb. 1: *MS Kyoto Express*

Das Ritual der Schiffstaufe läßt sich nicht auf einen eindeutigen Ursprung zurückführen:

So weit die Berichterstattung über den Bau von Schiffen jeglicher Art zurückreicht, war der Taufakt in aller Welt und zu allen Zeiten stets ein bedeutender Anlass, der mit einem unterschiedlichen, oft beachtlichen Maß an fest- und feierlichen, mitunter wortreichen, früher nicht selten geheimnisumwobenen Zeremoniell verbunden war.[2]

Der Bezug zur christlichen Taufe und der Begleitung durch einen Priester war dabei seit den Frühzeiten der Kirche gegeben, ein weitgehend einheitliches Zeremoniell hat sich aber erst im 15. Jahrhundert in Spanien herausgebildet. Der religiöse Aspekt ist allerdings immer weiter in den Hintergrund getreten: die Taufreden, die Taufpatin, der Taufakt mit einer Sektflasche und das dazugehörende Beiwerk sowie

---

1 Vgl. Marie-Christine de Graeve, *The Ships of the Ancient Near East (c. 2000-500 B.C.)*, Leuwen 1981, S. 16.

2 Karl-Hartmann Necker, *Vom Stapel gelaufen – Eine schifffahrtshistorische Rückschau*, Bremen 2006, S. 43.

das dreimalige Betätigen der Schiffshupe.[3] Dabei ist das Begießen des Bugs mit zumeist alkoholischen Flüssigkeiten schon in den Frühzeiten verbürgt und wohl vorchristlich. Die Wurzeln liegen in Blutopferbräuchen der Antike.[4] Daß die daraus resultierende Sitte der Taufe mittels einer Champagnerflasche mittlerweile sogar Eingang gefunden hat in die Liturgietexte des Shinto,[5] ist ein deutliches Zeichen für die Globalisierung und die damit zusammenhängende mediale Wirkkraft von Bildern und kulturellen Ideen. Es zeigt auch die Adaptionsfähigkeit von Shinto, das seine *Japaneseness* nicht durch die Einbindung von westlichen Bräuchen verliert, sondern vielmehr verstärken kann.

Für die Einweihung des neusten Schiffs von *Hapag-Lloyd* standen die Beziehungen der Firma mit japanischen Unternehmen im Vordergrund. Die zweite, verdeckte Zielgruppe stellt bei so einer Veranstaltung immer auch die Gruppe der angereisten CEOs und Vorstände dar, die beeindruckt werden müssen. Daher entstand die Idee, als Neuheit eine speziell für den japanischen Kontext konzipierte Schiffstaufe zu entwerfen und die Wahl fiel auf eine Shinto-Zeremonie. Shinto als exotisch-faszinierende Religion sollte das Alleinstellungsmerkmal bilden, mit dem sich diese Schiffstaufe aus der Masse derselben Zeremonien hervorhebt. Doch obwohl bei *Hapag-Lloyd* in Tokio über 70 Japaner beschäftigt sind, fühlte sich niemand befähigt, ein solches Ritual inhaltlich zu konzipieren und zu organisieren.

An dieser Stelle wurde ich als Religionswissenschaftler mit dem Schwerpunkt Japan von *Hapag-Lloyd* beauftragt, herauszufinden, ob es bereits ein Shinto-Ritual für neue Schiffe gäbe und wenn ja, ob und wie es möglich sei, für die *Kyoto Express* ein solches durchzuführen.

2. Die Planung eines Rituals

Shinto (wörtlich: Weg oder Wege der Götter) mit seiner unübersichtlichen Vielfalt von Gottheiten, seinen im Zentrum jeder japanischen Ansiedlung deutlich sichtbaren Schreinen (*jinja* bzw. *yashiro*) und den gemeinschaftlichen Festen im Jahresrhythmus ist für Nicht-Japaner eine faszinierende und doch schwer greifbare Symbolwelt Japans.

---

3 Vgl. a. a. O., S. 52.
4 Vgl. a. a. O., S. 54.
5 Vgl. Jinja Shinposha (Hg.), *Shosaishiki Youkou Zokuhen* [*Verschiedene Ritual-Prinzipien in weiterführender Auflage*], Tokyo [15]1994, S. 145-152.

Shinto als Religion fokussiert insbesondere den ritualisierten religiösen Ausdruck. Wie Ernst Lokowandt sagt:

> Die Welt der Götter ist nebelhaft-undeutlich; ein Lehrgebäude gibt es nicht, folglich spielt auch die Belehrung kaum eine Rolle; die Priester sind ebenfalls ohne wesentliche Bedeutung. Was bleibt, sind Zeremonien, in denen die Besucher in Kontakt zur Gottheit treten.[6]

Zentrale Elemente sind dabei die kultische Reinigung, Opfer und Gebet. Um diese Grundpfeiler herum werden Zeremonien, bezogen auf den konkreten Anlaß, konstruiert. Nicht viele Japaner würden sich explizit als Shintoisten bezeichnen, aber die meisten von ihnen kennen und praktizieren einfache Shinto-Rituale, wie das zweifache Klatschen vor einem Schrein[7] oder der Besuch des lokalen Schreines zu Festen wie an Neujahr. Oft ist bemerkt worden, daß das eurozentrische Religionsverständnis nicht auf alle religiösen Erscheinungsformen zutrifft; im Falle von Shinto wird dies deutlich. Lange Zeit – während des Ultra-Nationalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – wurde sogar behauptet, Shinto stehe über der Religion; eine These, die auch heute noch vertreten wird, um die Verbindung zwischen Staat und Shinto zu legitimieren. Im Alltagsleben vieler Japan spielen diese Überlegungen jedoch keine Rolle. Wie Thomas P. Kasulis bemerkt: „They may derive profound meaning and a sense of spiritual connectedness from Shinto without necessarily making a metaphysical claim that Shinto's essence is at the inviolate core of their being."[8]

Auf welche Weise die Rituale den Kern des Shinto ausmachen, ist in der Forschungsliteratur vielfach thematisiert worden – ganz praktisch und in konkreten Kontexten wird es jedoch selten diskutiert.

Ein wichtiger Beitrag für die Religionswissenschaft aber auch für die Zielsetzung dieses Artikels ist dabei Klaus Antonis Monographie *Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens, Kokutai: Der religiöse Traditionalismus in der Neuzeit*.[9] Er zeigt dort, wie in der Meiji-Zeit (1868-1912) gezielt aus politischem Interesse ein neues

---

6 Ernst Lokowandt, *Shinto – Eine Einführung*, München 2001, S. 31.

7 Immer häufiger jedoch werden vor Schreinen Schilder aufgestellt, an denen die einzelnen Schritte deutlich beschrieben werden. Offensichtlich beherrscht eine neue Generation selbst die einfachen Grundregeln nicht mehr.

8 Thomas P. Kasulis, *Shinto – The Way Home*, Honolulu 2004, S. 69.

9 Vgl. Klaus Antoni, *Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens, Kokutai: Der religiöse Traditionalismus in der Neuzeit*, Leiden 1998; ders. (Hg.), *Rituale und ihre Urheber. Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte*, Münster 1997.

Ritual geschaffen wurde.[10] Da im Shinto der Tod als unrein gilt, waren Beerdigungs-Zeremonien ganz Domäne des Buddhismus. Da zu diesem Zeitpunkt jedoch Shinto als staatstragende Doktrin verstanden wurde und keine Religion im eigentlichen Sinn darstellte, folgte daraus, daß die Unterordnung unter das gesellschaftliche Leitbild auch neue Sitten mit sich brachte. Als letzter Akt dieser nach dem Kaiser benannten Epoche wurde der Tenno selber nach Shinto-Ritual begraben: das erste shintoistische Staatsbegräbnis in Anwesenheit der ausländischen Staatsoberhäupter. Hier sollte den ausländischen Gästen ein ehrwürdiges, ganz japanisches Ritual präsentiert werden. Antoni nennt das ein „erfundenes Ritual" in Anlehnung an Hobsbawm und Ranger[11] mit politischem Interesse. Da ein Shinto-Ritual jedoch nur einige feste Versatzstücke kennt, ist es dynamisch anpaßbar an fast jede Situation, sogar eine Beerdigung, auch wenn sie eigentlich als unrein gilt.

Bei der Recherche zum Thema Schiffstaufe habe ich tatsächlich ein Ritual entdeckt in den Liturgieanleitungen des Shinto namens *Shosaishiki Youkou Zokuhen* (*Verschiedene Ritual-Prinzipien in weiterführender Auflage*). Jedoch wurde schnell klar, daß dieses Ritual namens *shinsuishiki* (wörtlich etwa „in das Wasser lassen-Zeremonie") lediglich für kleine Fischerboote gedacht war und sich so wie im Manual vorgeschrieben nicht für Ozeanriesen umsetzen lies.

In japanischen Werften werden heutzutage auch Schiffstaufen gefeiert: Dort ist die Zeremonie die Feier der Geburt des Schiffes. Als Zeichen dafür wird eine zwischen Schiff und Land gespannte Leine zerschnitten, die symbolisch für die Nabelschnur steht. Während diese Geburtshilfe von einer Frau durchgeführt wird, wurde die Reinigung zuvor von einem Shinto-Priester vorgenommen.[12]

Im Fall der *Kyoto-Express* aber wurde das Schiff nicht in Japan gebaut, sondern in Korea. Ihre Jungfernfahrt von dort nach Yokohama hatte sie also schon hinter sich. Bis in die letzten Jahre war die

---

10 Vgl. Antoni, *Shinto*, S. 239-250.

11 In ihrer wegweisenden Publikation *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983) zeigen Eric Hobsbawm und Terence Ranger auf, wie durch Bezug auf die Vergangenheit Rituale erfunden werden können: „Inventing traditions, it is assumed here, is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition. The actual process of creating such ritual and symbolic complexes has not been adequately studied by historians." (S.4).

12 Vgl. dazu den Artikel „Schwein, Weib und Gesang", in: *Mare* 39 (August/September 2003), S. 34-42.

Schiffstaufe mit dem Stapellauf untrennbar verbunden, jedoch haben ökonomische und pragmatische Überlegungen dazu geführt, die zwei Akte voneinander zu trennen.[13]

Da der Handel zwischen Japan und Europa für das Geschäft eine große Rolle spielt und Tokyo-Hamburg eine der Haupt-Container-Routen darstellt, sollte das Schiff auf den Namen einer japanischen Stadt getauft werden. Die *MS Tokio Express* verkehrt schon seit Jahren auf dieser Route und nach Tokio ist Kyoto die bekannteste Stadt Japans im Ausland.[14] Yokohama wurde als Taufort allein deshalb gewählt, weil keine Pier in Tokyo genug Raum für die *MS Kyoto Express* geboten hätte: nur im Hafen der direkt angrenzenden Millionen-Stadt gab es eine Anlegemöglichkeit für das 335 Meter lange Schiff.

3. Die Vermittlerrolle der Religionswissenschaft

Damit begann für mich als Religionswissenschaftler ein sehr anwendungsorientiertes Vorhaben. Mir fiel die Aufgabe zu, zwischen den Interessen des Auftraggebers und den Vorstellungen der Schrein-Priester zu vermitteln. Mit der Hilfe von Spezialisten aus der Wissenschaft[15] konnte ich die nötigen Kontakte herstellen, um von höchster Ebene, der *shinto kokusai gakkai*[16] (*Internationale Shinto Organisation*), Unterstützung zu erhalten. Dieser Dachverband vertritt den Shinto weltweit unter der Leitung von Prof. Yoshimi Umeda und seiner Frau Setsuko Umeda, die selber Shinto-Priesterin ist. Die *shinto kokusai gakkai* war für mich bei der Vorbereitung und Durchführung eine große Hilfe.

Zunächst galt es, einen geeigneten Schrein auszuwählen. Japan ist von Shinto-Schreinen übersät, von denen zwar die meisten in eine hierarchische Organisation, dem *jinja honcho* (*Zentrale Schreinbehörde*), eingebunden sind, aber doch weitgehend autark arbeiten. Jeder Schrein hat eine unterschiedliche Spezialisierung anhand der Gott-

---

[13] Vgl. Necker, *Vom Stapel gelaufen*, S. 49.

[14] Der Name *Kyoto-Express* hat bei den Japanern für viel Belustigung gesorgt, den Kyoto ist die einzige bedeutende Stadt in Japan, die nicht am Meer liegt. Die erste Reaktion jedes Japaners war: Warum Kyoto? Für *Hapag-Lloyd* dagegen war Kyoto als alte Kaiserstadt die offensichtliche Wahl, da alle Schiffe der Gesellschaft auf Städtenamen getauft werden.

[15] Besonderen Dank an dieser Stelle an Mark Teeuwen, Bernhard Scheid und Michael Pye.

[16] Vgl. den Internet-Auftritt unter http://www.shinto.org, verfügbar am 30.11.2006.

heit/Gottheiten, die dort verehrt wird/werden. Zwar gibt es Schreine, die besonders geeignet erschienen, weil in ihren Aufgabenbereich speziell die Sicherheit auf dem Meer und der Schiffahrt im Allgemeinen fallen, wie den *Kompira*-Schrein auf Shikoku. Nach längeren Gesprächen mit diversen Schreinen erwies sich dann jedoch die räumliche Nähe als ausschlaggebender Faktor: Ich wählte den *Iseyama Kotaijingu*-Schrein[17] in Yokohama, der nur 500 Meter von der Pier entfernt liegt. In ihm wird die Gottheit Amaterasu verehrt, die in der Zeit des Staats-Shinto als Göttin des Tenno-Hauses zur obersten Gottheit des Shinto aufgestiegen war. Er gilt als der Schutzschrein von Yokohama und als Vertretung des Ise-Schreins[18] für das Kanto-Gebiet um Tokyo. Gemeinsam mit den Priestern konnte ich ein Ritual erstellen, daß der Gelegenheit angemessen und an die Gegebenheiten und Notwendigkeiten bei der Taufe eines Super-Containerschiffes angepaßt war.

Ein deutliches Beispiel für die Notwendigkeit der Vermittlung lag in der konkreten Planung der Zeremonie, eingebettet in den Festakt der Schiffstaufe. Denn genau an dieser Stelle wurden die unterschiedlichen Vorstellungen und Ebenen der Argumentation deutlich: Von der Seite des Auftraggebers, der schon viele Schiffstaufen durchgeführt hat, war die Einbindung des Shinto-Rituals ein logistisches Problem. Es gab ein Zeitfenster und praktische Probleme, die es zu lösen galt. Oberstes Ziel war ein flüssiger Ablauf, der sowohl die Kunden als auch die Vorstände begeistern und zufrieden stellen würde.

Für die Priester des Schreins war das Ritual auf der einen Seite ein normaler Auftrag, mit dem der Schrein sein Einkommen verdient. In den meisten Fällen, wie bei Hochzeiten, finden die Rituale zwar im Schrein statt, aber mobile Einsätze stehen häufig auf der Tagesordnung, z. B. bei der Weihe von Gebäuden. Auf der anderen Seite jedoch ist jedes Ritual ein heiliger Akt, an dem die Gottheit herbeigerufen wird und für die Dauer der Zeremonie in ihrem mobilen Schrein verweilt.

Aus dieser Diskrepanz heraus ergaben sich enorme Schwierigkeiten: *Hapag-Lloyd* hatte einen Sektempfang geplant, um für die Gäste

---

[17] Vgl. den Internet-Auftritt unter http://www.iseyama.jp, verfügbar am 30.11.2006.

[18] Ise ist der oberste Schrein in der Hierarchie als der alle zwanzig Jahre neu zu errichtende Sitz der Gottheit Amaterasu. Diese 1871 errichteten Schreinränge existieren seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nicht mehr, wirken aber immer noch in der öffentlichen Einschätzung nach. Vgl. Nobutaka Inoue (Hg.), *Shinto – A Short History*, New York 2003, S. 170-173.

die Wartezeit auf das Eintreffen der VIPs und den Beginn der Taufe zu überbrücken. Für die Shinto-Priester war es jedoch unvorstellbar, daß die Teilnehmer während der Zeremonie Alkohol trinken würden. Daraufhin stellte die Container-Linie klar, daß nicht erwartet werden dürfe, daß die weitgereisten Gäste „nüchtern“ bleiben müßten.

Allein dieser Punkt bedurfte langer Diskussion mit dem Schrein, in denen ich versuchte, die Perspektive des Auftragsgeber deutlich zu machen. Die Lösung erwies sich dann als verblüffend einfach: „Die Gäste, die vor Beginn der Zeremonie um 14 Uhr an der Pier ankommen, dürfen Getränke zu sich nehmen. Für den Zeitpunkt jedoch, wenn die Gagaku-Musikanten die Einmarsch-Musik intonieren, müssen alle alkoholischen Getränke weggeräumt sein.“[19]

Für mich wurde während dieses Prozesses deutlich, daß das System „Shinto-Schrein“ und das System „internationaler Großkonzern“ nicht dieselbe Sprache sprechen und daß für die Kommunikation eine Vermittlung notwendig war. Im diesem Fall war es die Übersetzung zwischen dem zentralen Code von „ritueller Reinheit“ in den Code von „Kundenzufriedenheit“, die eine Auflösung in der zeitlichen Trennung zwischen profaner Zeremonie mit Alkohol-Genuß und sakralem Raum mit Reinigungsritual für alle Teilnehmenden fand.

4. Die Schiffstaufe

Gemeinsam mit den Priestern des Schreins und Prof. Umeda habe ich ein Ritual zusammengestellt, daß aus den Versatzstücken eines normalen Shinto-Rituals[20] besteht und den Erfordernissen der Situation angepaßt war. Größtes Problem war dabei eigentlich nur der enge Zeitrahmen von 20 Minuten, denn die Redenanteile der CEOs sollten nicht unter dem Shinto-Ritus leiden.

Die Zeremonie begann mit den Einmarsch der Musiker, gefolgt von den Priestern und den Miko (Schreinhelferinnen). Für die Zeremonie wurde die Bühne umgebaut und ein mobiler Shinto-Schrein errichtet, vor dem die Opfergaben (ein Fisch, Obst, Sake) bereit lagen. Um die Anwesenden rituell zu reinigen, wedelte der Hauptpriester

---

[19] Aus der E-Mail vom Iseyama Kotaijingu an den Autor vom 27.10.06, eigene Übersetzung.

[20] Für eine exzellente Einführung in den Shinto und seine Rituale verweise ich auf die Homepage von Bernhard Sheid, verfügbar unter http://www.univie.ac.at/rel_jap/start/index.html, verfügbar am 1.12.2006.

dreimal mit dem *haraigushi*, einem Stab mit gezackten Papierstreifen, über die Köpfe der Besucher.



Abb. 2: Einmarsch der Musikanten und Priester

Danach konnte er die Gottheit auffordern, in den Schrein einzukehren, um während der Zeremonie präsent zu sein. Nun konnten die Opfergaben der Gottheit übergeben werden, um dann im *norito*-Gebet als Höhepunkt der Zeremonie um rituelle Reinigung und Schutz für die *MS Kyoto Express* zu bitten.[21] Das *norito* ist ein stark ritualisiertes Gebet bei speziellen Anlässen. Es kann entweder die Wörter der Gottheit darstellen oder aber das Anliegen der Menschen an diese richten.[22]

Nach dem Tanz der zwei Miko in ihren orangenen Beinkleidern wurden dann Vertreter der Auftraggeber, der Kapitän und die Taufpatin, die Frau des Geschäftsführers eines großen Stahlkonzerns, gebeten, einen *tamagushi* genannten heiligen Zweig der Gottheit zu überreichen. Dies ist neben dem *norito*-Gebet der zentrale Akt der Zeremonie. Der Zweig des im Shinto heiligen *sakaki*-Baumes (*cleyera ochnacea*) ist die Opfergabe an die Gottheit. Dabei überreicht zunächst der Priester den Zweig an die Opfernden, die dann auf eine bestimmte Weise den Zweig drehen, vor den Schrein ablegen und dann zweimal klatschen und sich zweimal verbeugen. Als der Kapitän

---

21 In einem besonders seltenen Akt der Unterstützung hat der Priester uns den Text des *norito* überreicht, der nun von Michael Pye übersetzt und bearbeitet wird.

22 Vgl. Joseph M. Kitagawa in seinem Vorwort zu: Donald Philippi, *Norito*, Princeton 1990, S. XXVII, der das *norito* in Übereinstimmung mit der alten Formel *lex orandi, lex credendi* sieht.

abschließend den letzten Zweig dargeboten hatte, wurde die Gemeinschaft aufgefordert, gemeinsam mit ihm zu klatschen und sich zu verbeugen: Alle zusammen bringen der Gottheit ihr Opfer da und die Überbringer sind nur die Stellvertreter. Das Geld, das für die Zeremonie bezahlt wurde, ist somit auch Opfergabe und wird der Gottheit präsentiert.[23]



Abb. 3: Priester mit Opfergaben

Danach war das Ritual fast zu Ende: Die Gottheit wurde verabschiedet und die Priester und ihr Troß verließen das Festzelt. Jeder der VIPs bekam eine Papiertüte des Schreins mit Stäbchen, japanischen Spezialitäten wie *wakame* (getrockneten Algen) und einem *omamori*-Amulett. Insgesamt hat ihr Auftritt – wie geplant – präzise zwanzig Minuten gedauert. Zum Abschied gehörte als letzter Akt von meiner Seite die Wertschätzung der Arbeit der Priester durch die Überreichung des Honorars für ihre Tätigkeit, das in diesem Fall ca. 1000 Euro betragen hat. Wie erwähnt, ist dieses Geld auch Opfergabe und wird in dem Umschlag der Gottheit dargebracht.

Interessanterweise war den meisten Besuchern gar nicht genau klar, welche Rolle die Shinto-Zeremonie eigentlich gespielt hat: Einige meiner japanischen Gesprächspartner vermuteten, daß die Gottheit das Schiff vor Geistern schütze, die Unfälle verursachen, andere, daß es jetzt eine Seele habe. Die rationaleren unter den *Hapag-Lloyd*-Geschäftspartnern vermuteten, daß Shinto quasi als Wunsch für gute

[23] Vgl. Lokowandt, *Shinto*, S. 35.

geschäftliche Verbindungen nach Japan instrumentalisiert wurde. Für die Betrachter, egal ob sie Japaner oder Nicht-Japaner waren, blieb das Gefühl, an einer Zeremonie teilgenommen zu haben oder vielmehr diese präsentiert bekommen zu haben. In den Worten von Klaus-Peter Köpping über Shinto-Rituale wird das wie folgt ausgedrückt:

> Die einzelnen Handlungsabläufe werden von den Zuschauern genauso wenig verstanden wie etwa vorkommende Symbole oder gar die Bedeutung der Götternamen. Die Bewegungen haben in sich keine Bedeutung, sie sind in der Tat ‚leere' Routinen des ‚Liturgischen'.[24]



Abb. 4: Zwei Miko bei der Taufzeremonie

5. Überlegungen zur angewandten Religionswissenschaft

Damit war das Schiff dem Schutz der Gottheit überantwortet und die notwendige zeremonielle Reinigung vollzogen worden. Welche Rolle hat nun dabei die Religionswissenschaft gespielt und was bedeutet dies für die Debatte um ihre Anwendungsbezogenheit?

---

[24] Klaus-Peter Köpping, „Interperformativität in Japan", in: Dietrich Harth & Gerrit Jasper Schenk (Hg.), *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg, 2004.

Viele Religionswissenschaftler warnen vor der Idee einer „angewandten Religionswissenschaft“ und bezweifeln, daß diese Form der Disziplin überhaupt existieren könne. Hubert Seiwert hat in seinem Vortrag auf dem Kongreß *Religionen – Konkret* deutlich gemacht, daß Anwendung und Wissenschaft zwei Felder sind, die nur schwer miteinander in Bezug gebracht werden können, ohne den Anspruch des letzteren zu kompromittieren.[25]

Mit „angewandter Religionswissenschaft“ meine ich hier, Religionswissenschaft außerhalb der Wissenschaft einzusetzen, so daß ihre spezifischen Merkmale und Vorzüge wie Neutralität oder interkulturelle Kompetenz hilfreich für Ereignisse werden, die mit Religion verbunden sind. So ist die Vermittlung und Beratung bei der Vorbereitung eines Rituals keine wissenschaftliche Tätigkeit, aber ohne die Fähigkeiten eines Religionswissenschaftlers und die Zuschreibung dieser durch die unterschiedlichen Partner hätte ich das Zustandekommen der Shinto-Schiffstaufe nicht unterstützen können. Sie hätte wahrscheinlich nie stattgefunden, da zwar der Wunsch bestand, aber keine Informationen über die Realisierbarkeit vorlagen.

Ich sehe Vermittlung und Beratung als wichtige Betätigungsfelder dieser so gefaßten angewandten Religionswissenschaft. Diese darf nicht abstrakt gedacht werden, sondern ist immer an die Person des Vermittlers und seiner Gesprächspartner gebunden. In diesem Fall konnte ich so zwischen einem großen Wirtschaftsunternehmen und einem kleinen Schrein vermitteln. Wichtiger Bestandteil dieser Vermittlung war zunächst die Sprachkompetenz. Ohne die zusätzliche Ausbildung als Japanologe hätte ich mit den nur des Japanischen mächtigen Priestern nicht sprechen können. Die Anforderungen an die „sprachliche Kompetenz“ reichen jedoch noch weiter, denn für eine Vermittlungsleistung zwischen zwei so unterschiedlichen Sphären bedarf es auch einer Übersetzungsleistung von der religiösen Sprache in eine Wirtschafts-kompatible Ausdrucksform.

So bedeuteten für *Hapag-Lloyd* die *omamori*-Amulette, die an die VIPs ausgegeben wurden, eine Aufmerksamkeit und etwas Exotisches, das sich als besonderes Geschenk eignete. In meiner Kommunikation gegenüber dem Schrein war es wichtig, nicht diesen Aspekt zu betonen, sondern deutlich zu machen, daß die Schutzfunktion der *omamori* ein wichtiger Grund für den Kauf darstelle.

---

25 Gehalten am 14. Juni 2003.

Neben der notwendigen Bedingung der sprachlichen Qualifikation gibt es Gründe, warum gerade Religionswissenschaftler geeignet sind, in solchen Fällen zu vermitteln: Die neutrale Haltung, die als Husserlsche *Epoché* zum Grundethos des Religionswissenschaftlers gehört, ist für jeden Vermittlungs- oder Mediationsvorgang unabdingbar. Dazu kommen Verständnis für die religiöse Wirklichkeit und das daraus resultierende Selbstverständnis. Ich habe zu zeigen versucht, wie wenig selbst Japaner mit den konkreten Bedeutungsebenen der Shinto-Rituale anfangen können. Ohne Grundkenntnisse in der Shinto-Theologie und dem richtigen Verhalten im Schrein wäre mein Besuch im *Iseyama Kotaijingu*-Schrein wahrscheinlich nicht sehr erfolgreich verlaufen. Dazu rechne ich auch ein Einfühlungsvermögen in religiöse Gefühle und Achtung vor dem Glauben der anderen.

Ganz pragmatisch kam mir in diesem Fall auch die Verbindung zu Kollegen aus dem Feld und deren Kontakte zu ranghohen Shinto-Persönlichkeiten zur Hilfe. Diese sind wiederum aufgrund religionswissenschaftlicher und natürlich auch menschlicher Kompetenzen entstanden.

Während in der Philosophie mittlerweile außerhalb der Universität Angebote zur angewandten Philosophie entstanden sind, so ist dies bei der Religionswissenschaft bislang vernachlässigt worden. So gibt es in München das recht aktive „Institut für Angewandte Philosophie“[26] oder in Hamburg die „Gesellschaft zur Erforschung und Förderung angewandten Philosophierens e.V.“[27]. „Angewandt“ bedeutet dabei, daß die Erkenntnisse und Methoden des Faches nutzbar gemacht werden für Menschen außerhalb der Universität.

Im Rahmen der Religionswissenschaft und auch anhand des von mir angeführten Beispiels einer Shinto-Schiffstaufe könnte das bedeuten, daß die Aufgaben einer angewandten Religionswissenschaft darin liegen könnten, die Anwendung religionswissenschaftlicher Erkenntnisse für die Beratung und die Vermittlung in unserer Gesellschaft zu erforschen und zu praktizieren.

---

[26] Vgl. deren Homepage unter http://www.institut-fuer-angewandte-philosophie.de, verfügbar am 1.12.2006.

[27] Vgl. deren Homepage unter http://www.gefap-philosophieren.de, verfügbar am 1.12.2006.

Teil III

Religionstheorie

Brigitte Schön

Fluch und Zauber der Magie als religionswissenschaftliche Kategorie

Eine kognitionswissenschaftliche Betrachtung

1. Einleitung

Magie – dieser schillernde Begriff ist in der Forschung unzählige Male entzaubert worden, entlarvt worden als Taktik der Abwertung und Ausgrenzung, und immer wieder zum Aussterben verurteilt worden. Doch irgendwie schleicht er sich immer wieder in die Diskussion ein. Vor allem in Disziplinen, die nicht primär Religion als Forschungsgegenstand haben, wird ausgesprochen sorglos damit umgegangen. Worin liegen die Gefahren dieses Begriffs, und was ist der Reiz, ihn immer wieder aufzugreifen?

2. Wurzeln der gängigen Theorien zur Magie

Klassisch ist die Verwendung des Begriffs der Magie als Kategorie der Ausgrenzung und Abwertung in der Theologie. Der Magie-Vorwurf kam nicht nur gegenüber fremden Religionen zum Einsatz, sondern er wurde traditionell auch verwendet, um die Praxis der christlichen Konkurrenz als verderbt darzustellen, als Degeneration der reinen Lehre. Auf Magie wird Bezug genommen, um die anderen als rückständig zu diskreditieren, wenn z. B. von protestantischer Seite magische Residuen im Katholizismus diagnostiziert werden, wie Mary Douglas ausführt.[1] Zwar ist der Umgangston zwischen den etablierten Kirchen schon lange freundlicher geworden. Gemeinschaften, denen die Legitimität abgesprochen wird, werden jedoch nach wie vor mit dem Stempel Magie versehen, wenn z. B. die sogenannten Sektenexperten Friedrich-Wilhelm Haack und Werner Thiede Scientology als

[1] Vgl. Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung,* Berlin 1985, S. 32.

„Magie des 20. Jahrhunderts“ bzw. als „Geistesmagie“ etikettieren.[2] Welchen Erklärungswert der Begriff „Geistesmagie“ haben soll, ist fraglich; seinen Zweck der Ausgrenzung erfüllt er, selbst wenn er inhaltlich unklar bleibt.

Der Umgang mit der Kategorie Magie wird deshalb immer ein Gradmesser für eine unabhängige und verantwortungsbewußte Religionswissenschaft sein, die ihrem Forschungsgegenstand unvoreingenommen und mit Respekt begegnet. Aus gutem Grund haben deshalb Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi ihren einflußreichen Sammelband über Magie[3] unter das Motto des Verstehens fremden Denkens gestellt. In der Tat ist es eine arge Beanspruchung der Verständnisbereitschaft, wenn es um Menschen geht, die durchaus handfeste praktische Ziele mit Hokuspokus anstatt mit kausal wirksamen Mitteln zu erreichen suchen.

Doch die Magie hat viele Spielarten und sollte nicht auf die besonders exotisch wirkenden Varianten reduziert werden. Es ist eine folgenschwere Konsequenz der Aufklärung, daß sie zwar einerseits geholfen hat, Magie zu entkriminalisieren. Immerhin ist es seither in ihrem Einflußbereich nicht mehr lebensgefährlich, zauberische Rituale zu praktizieren. Andererseits hat diese Entkriminalisierung nur deswegen stattgefunden, weil die Magie als irrational deklariert wurde. Damit verschwand nicht nur die Beschäftigung mit magiologischen und dämonologischen Themen aus dem Lehrbetrieb, die noch bis in die frühe Neuzeit üblich war, wie Christoph Daxelmüller anhand von Vorlesungsverzeichnissen der Gymnasien und Universitäten belegen kann.[4] Daxelmüller zeigt einen sehr viel weitergehenden Verdrängungsprozeß auf. Als Reaktion auf die Unvereinbarkeit von aufgeklärter Vernunft und Aberglauben gerät der gesamte Bereich der elitären Magie- und Zaubertheorien, die für Europa so prägend waren, in Vergessenheit. Magie wird in der Folge nicht nur als irrational, sondern auch als primitiv angesehen. Die Tatsache, daß Magie integraler Bestandteil sowohl von Wissenschaft wie auch von Religion gewesen ist, wird aus dem Gedächtnis gestrichen.

---

[2] Vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, *Scientology – Magie des 20. Jahrhunderts,* München 1982; Werner Thiede, *Scientology – Religion oder Geistesmagie?*, Konstanz 1992.

[3] Vgl. Hans G. Kippenberg & Brigitte Luchesi (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens,* Frankfurt a. M. 1987.

[4] Vgl. Christoph Daxelmüller, *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*, Zürich 1993, S. 43.

Daxelmüller konstatiert, daß seit der akademischen Frühaufklärung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Zuordnung der Magie zur Schicht der ungebildeten und unterprivilegierten Bevölkerung verbreitet ist. Er macht anschaulich, wie sich aus diesem aufklärerischen Ansatz das seit dem 19. Jahrhundert prägende Dogma der Volksläufigkeit magischer Praktiken entwickelt, das maßgeblich von der sich zu dieser Zeit formierenden Volkskunde getragen wird.[5]

Diese Zuordnung beschränkt sich nicht auf die Volkskunde, sondern findet allgemeine Verbreitung. Max Weber beispielsweise siedelt die Magie ebenfalls ganz selbstverständlich im bäuerlichen Bereich an.[6] Doch im Zeitalter der diplomierten Agraringenieure sucht man in der modernen Landwirtschaft vergebens nach den Quellen der Magie. Stattdessen begegnet sie einem mitten in den Metropolen, wie Andreas Grünschloß auf der *DVRG*-Tagung 1997 in Mainz mit einer fulminanten Demonstration verschiedenster Cargo-Objekte aus Chicago zeigen konnte, die das Böse im Großstadthaushalt zu bekämpfen versprechen.[7] Ich selbst habe im Jahr 2000 in einem Supermarkt im Zentrum von Houston eine Seife erstanden, die verspricht, Geld anzuziehen, sowie eine weitere, die vor dem Bösen schützen soll. Die Schachtel der zweiten Seife zeigt die Silhouette einer Frau im Business-Kostüm vor einer Kulisse von Wolkenkratzern – sicherlich nicht das bäuerliche Milieu, das Weber vorschwebte. Stattdessen zeigt sich eine Parallele zum Fundamentalismus, der sich gleichfalls nicht dort formiert, wo der Kontakt zum ursprünglichen Leben am größten sein könnte, sondern in den Städten, wo der Modernisierungsprozeß am weitesten fortgeschritten ist.

Ein weiterer, die spätere Theoriebildung prägender Ansatz, der Magie als primitiv und moralisch minderwertig ansetzt, wird von Mary Douglas in einer interessanten Analyse auf Robertson Smith zurückgeführt. Robertson Smith begründet den Sonderstatus Israels damit, daß dort im Gegensatz zur heidnischen Dämonenverehrung eine ethische Beziehung zu Gott aufgebaut worden wäre, die das Zeichen einer wahren Religiosität sei.[8] Damit verbindet Robertson Smith laut

---

5 Vgl. a. a. O., S. 33.

6 Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen 1972, S. 86.

7 Vgl. Andreas Grünschloß, „‚When we enter into my Father's spacecraft' – Cargoismen und millenaristische Kosmologien im Kontext neuer religiöser UFO-Bewegungen", in: Dieter Zeller (Hg.), *Religion im Wandel der Kosmologien*, Frankfurt a. M. 1999, S. 287-305.

8 Vgl. Douglas, *Reinheit und Gefährdung*, S. 30f.

Douglas geschickt den alten Offenbarungsglauben mit dem ethischen Idealismus der Oxforder Schule. Dieser evolutionistische Ansatz führt aber Douglas zufolge zu zwei Fehlschlüssen: Magische Praktiken im Sinn von automatisch wirksamen Ritualen sind kein Zeichen von Primitivität, ebenso wenig wie hoher ethischer Gehalt das Vorrecht entwickelter Religionen ist.[9] Kippenberg stellt klar, daß die Vorstellung von sogenannter primitiver Magie als gesetzmäßigem Routineverfahren, das ohne Bezug auf personale Mächte auskomme, längst von der Feldforschung widerlegt ist.[10]

Robertson Smiths Unterscheidung von ethisch hochstehenden religiösen Riten, die sich auf den Kult des Gemeinschaftsgottes beziehen, gegenüber magischen Riten, die egoistische Einzelhandlungen darstellen, ist unter anderem von Emile Durkheim aufgegriffen worden. Aus dieser Differenzierung schließt Durkheim, daß es keine magische Kirche geben könne.[11] Allerdings klingt seine Trennung von Magie und Religion recht bemüht. Durkheim räumt ein, daß sich Magie sehr oft an dieselben Wesen richte wie die Religion und daß die Grenzen zwischen beiden Bereichen oft ungenau seien. Er benutzt ein evolutionistisches Argument, indem er behauptet, daß Magie unentwickelter sei als Religion, daß im Verhalten der Magier etwas zutiefst Antireligiöses sei und daß sie ein Berufsvergnügen darin sehen, heilige Dinge zu entweihen. Zudem beruft er sich auf einen deutlichen Widerwillen der Religion gegenüber der Magie und umgekehrt eine Feindschaft der Magie gegenüber der Religion, die zu einer definitorischen Trennung der beiden zwinge.[12] Durkheim reduziert Magie auf den Prototyp des finsteren Hexers, eine Position, die schon aus Gründen der Wertneutralität inakzeptabel ist. Die Zukunft der Magie beurteilte Durkheim skeptisch. Wie Stephen Sharot ausführt, geht Durkheim davon aus, daß Magie von Wissenschaft verdrängt werde, zumal sie im Gegensatz zur Religion über den praktischen Nutzen hinaus keine Funktion habe, die ihr Überleben sichern könnte.[13]

---

9 Vgl. a. a. O., S. 32.

10 Vgl. Hans G. Kippenberg, „Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens," in: Kippenberg & Luchesi, *Magie*, S. 9-51, hier S. 14.

11 Vgl. Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens,* Frankfurt a. M. 1981, S. 72.

12 Vgl. a. a. O., S. 69-75.

13 Vgl. Stephen Sharot, „Magic, Religion, Science, and Secularization", in: Jacob Neusner et al. (Hg.), *Religion, Science, and Magic in Concert and in Conflict,* Oxford 1989, S. 261-283, hier S. 270.

Durkheims Einfluß ist deutlich in den Religionstheorien von Rodney Stark, William S. Bainbrigde und Roger Finke zu spüren. Von ihm übernehmen Stark und Bainbridge, daß Magie sich nicht mit der Bedeutung des Universums beschäftige, sondern konkrete Ziele habe, weswegen sie Überprüfungen fürchten müsse. Stark und Bainbridge sprechen von der empirischen Verletzlichkeit der Magie[14] und unterscheiden Magie von Wissenschaft dadurch, daß ihre Angebote nachweislich falsch seien. Magie stellt für sie eine Spielart der Kompensatoren dar, das bedeutet, daß anstelle unmittelbarer Belohnungen ein Stellvertreter akzeptiert wird, der Aussicht auf zukünftige Belohnung verspricht. Magische Kompensatoren würden als korrekte Erklärungen angeboten ohne Rücksicht auf empirische Evaluierung, welche ihre Mangelhaftigkeit erweisen würde.[15] Allerdings ergibt sich daraus die absurde Konsequenz, daß widerlegte wissenschaftliche Hypothesen automatisch der Magie zugeordnet werden müßten, wie Sharot anmerkt.[16]

Ebenfalls von Durkheim übernommen ist die Vorstellung, daß Magier keine langfristigen, stabilen Tauschbeziehungen mit anderen aufbauen könnten, weshalb eine Organisation bestehend aus Magiern und Laienanhängern auf Dauer nicht aufrechterhalten werden könne.[17] Deshalb postulieren Stark und Bainbridge, daß die magischen Elemente langfristig zugunsten religiöser Elemente reduziert werden, was zudem die Spannung mit dem Umfeld herabsetze. Gleichzeitig sagen sie Schismen voraus, da für einen Teil der Mitglieder weiterhin der Bedarf nach magischen Angeboten bestehe.[18]

Das von ihnen angeführte Beispiel Scientology erfüllt ihre Prognosen nach wie vor nicht. Zwar ist ihnen insofern zuzustimmen, daß der religiöse Überbau von Scientology erst allmählich hinzugekommen ist; von einer Reduktion der magischen Elemente ist jedoch nichts zu

---

[14] Vgl. Rodney Stark & William S. Bainbridge, *The Future of Religion,* Berkeley 1985, S. 30f.

[15] Vgl. Rodney Stark & William S. Bainbridge, *A Theory of Religion,* New York 1987, S. 41.

[16] Vgl. Sharot, „Magic, Religion, Science, and Secularization“, S. 264.

[17] Vgl. Stark & Bainbridge, *A Theory of Religion,* S. 335; Rodney Stark & Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion,* Berkeley 2000, S. 279.

[18] Vgl. Stark & Bainbridge, *The Future of Religion,* S. 281; dies., *A Theory of Religion,* S. 285.

bemerken.[19] Scientology zeigt nach wie vor eine klientenzentrierte Struktur, in deren Zentrum das Kursangebot steht.[20] Das nunmehr über fünfzigjährige Bestehen von Scientology widerlegt damit die Behauptung, Magie könne keine stabile Gruppe von Laienanhängern hervorbringen.[21] In der überarbeiteten Fassung der Religionstheorie, die Stark mit Finke publiziert hat, wird zusätzlich ein theologisches Argument herangezogen. Magie wird definiert als Manipulationsversuch an übernatürlichen Kräften, um Vorteile zu erlangen oder Nachteile zu vermeiden, ohne daß auf einen oder mehrere Götter Bezug genommen werde oder auf generelle Erklärungen der Existenz.

Da auch Stark und Finke zugeben müssen, daß Magie nicht ohne übernatürliche Wesen auskommt, trennen sie magische von religiösen Interaktionen dadurch, daß erstere ihrer Meinung nach auf Zwang beruhen, letztere jedoch auf freiwilligem Austausch.[22] Die Freiwilligkeit mag auf Fürbitten durchaus zutreffen, spätestens bei Dämonenaustreibungen, die ja auch z. B. im christlich-charismatischen Kontext stattfinden, stößt man auf Schwierigkeiten. Eine objektive Beurteilung, ob der Umgang mit einem übernatürlichen Wesen angemessen und freiwillig oder aber illegitim und manipulativ ist, ist ausgeschlossen; hier können nur innerreligiöse Maßstäbe angesetzt werden. Unzulässig ist der Versuch, Kriterien einer Religionsgemeinschaft auf andere anzuwenden. Damit ist aber ein Vergleich und in der Konsequenz eine systematische Erklärung ausgeschlossen.

Der große Gegenspieler von Stark und Kollegen auf dem Gebiet der Säkularisierungstheorien, Steve Bruce, geht zwar äußerst kritisch mit dem *rational choice*-Ansatz der vorgenannten ins Gericht; die angeblich zunehmende Rationalität im Denken der Menschen spielt bei ihm jedoch ebenfalls eine tragende Rolle. Zum weiteren Schicksal der Magie äußert sich Bruce nicht; offensichtlich ist Magie für ihn so irrelevant, daß er sie gar nicht thematisiert. Rationalisierung als zentraler Faktor der Säkularisierung wird von Bruce nicht nur im Weberschen Sinne als Übergang von traditionalem zu zweckrationalem Verhalten in der Makroperspektive interpretiert.

---

19 Vgl. dazu jede beliebige Werbebroschüre der Scientology wie etwa *Kompetenz* (Scientology Kirche Düsseldorf) oder *Neue Zivilisation* (Scientology Kirche Hamburg); hier wird ganz klar die praktische Wirksamkeit von Scientology bei der Lösung von Alltagsproblemen versprochen.

20 Vgl. Frederick Bird & Frances Westley, „The Economic Structures of New Religious Movements", *Sociological Analysis* 46/2 (1985), S. 157-170.

21 Vgl. Stark & Finke, *Acts of Faith*, S. 142.

22 Vgl. a. a. O., S. 232.

Bruce legt vielmehr einen psychologischen Prozeß zugrunde, der das Denken der Menschen verändere. Die Ursachen dafür liegen laut Bruce im Monotheismus der jüdisch-protestantischen Tradition, der in direkter Linie zu Rationalität und Wissenschaft führt. Der römischen und griechischen Antike mit ihren „Horden von Göttern oder Geistern, die sich oft willkürlich verhielten" sei Wissenschaft schwer gefallen, da deren Welt von unvorhersagbaren übernatürlichen Geistern und Gottheiten durchzogen sei, was die systematische Erforschung der Gesetzmäßigkeiten der Materie erschwere.[23] Bruce mag ein exzellenter Kenner des Protestantismus sein, seine Ausführungen zu nichtprotestantischen Religionen und Kulturen sind oft genug von erschreckender Plattheit. Die Erklärung des komplexen Phänomens der Rationalisierung aus einer monokausalen religiösen Ursache, die sich von der Zeit des Alten Testaments bis in die Gegenwart prägend auf das Denken der Menschen auswirken soll, ist entschieden zu kurz gegriffen und muß sich den Vorwurf des Historizismus und des Ethnozentrismus gefallen lassen. Der Protestantismus mag ein wichtiges Mittel der Rationalisierung gewesen sein, eine Ursächlichkeit belegt das jedoch nicht.

Rationalität ist ebenfalls ein zentrales Element in der Religionstheorie von Robin Horton. Horton versucht Karl Poppers Konzept der offenen und geschlossenen Gesellschaft auf die Denkstile von westlichen und afrikanischen Gesellschaften zu übertragen. Auch in der revidierten Fassung seiner Theorie hält er an grundsätzlichen Unterschieden in der Rationalität fest. Zwar gesteht er auch traditionellen afrikanischen Gesellschaften ein Grundmaß an Rationalität zu, das er jedoch auf *common sense* und Alltägliches beschränkt. In der zweiten, weitaus wichtigeren Sphäre der Rationalität, die er als theoretischen Diskurs oder sekundäre Theorie bezeichnet, sieht er gravierende Unterschiede. Kognitiven Traditionalismus definiert er als traditionalistisches Wissenskonzept, das eng verbunden mit einem konsensuellen Modus der Theoriebildung sei; kognitiven Modernismus sieht er dagegen als progressivistisches Wissenskonzept, das eng verbunden mit einem kompetitiven Modus der Theoriebildung sei. Das traditionalistische Syndrom sei gekennzeichnet durch einen generellen Konservatismus mit gut entwickelten Abwehrmechanismen gegen neue oder widersprechende Erfahrungen und geringe oder keine kritische Beob-

[23] Vgl. Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West,* Oxford 2002, S. 4ff.; ders., *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory,* Oxford 1999, S. 14.

achtung der sekundären Theorie im Sinne von empirischer Adäquatheit oder Widerspruchsfreiheit; die Reichweite ist begrenzt. Kognitiver Modernismus scheint dagegen alle Tugenden kritischen Denkens zu vereinen.[24]

3. Zur Problematik der Berufung auf Rationalität bei der Abgrenzung von Magie und Wissenschaft

So unterschiedlich die Ansätze von Stark und Kollegen, von Bruce und von Horton sein mögen, so spielt doch bei allen die Berufung auf Rationalität bzw. der Vorwurf mangelnder Rationalität eine zentrale Rolle in ihrer Argumentation. Damit reihen sie sich ein in die gängige Trias von Wissenschaft, Magie und Religion, bei dem Wissenschaft als zweckorientiert und rational, Magie als zweckorientiert und nichtrational, und Religion als weder zweckorientiert noch rational angesetzt wird. Einzig die symbolistischen Positionen, die die Zweckorientierung von Ritualen grundsätzlich verneinen, schließen sich nicht diesem Schema an. Wie Hans Penner ausführt, können die Symbolisten so zwar vermeiden, religiösen Menschen falsches Denken zu unterstellen. Der Rekurs auf eine tiefere Bedeutung ermöglicht, offensichtlich irrationale Glaubenssätze als sinnvoll zu interpretieren. Es gibt aber keine Garantie dafür, daß diese Interpretation auch korrekt oder überhaupt den daran glaubenden Menschen bekannt ist, was wiederum deren persönliche Rationalität infrage stellt.[25]

Was glauben nun die Menschen, die selbst Magie betreiben? Halten sie ihre Rituale für wirksam oder nicht? Für beide Möglichkeiten lassen sich Belege anführen. Dan Sperber berichtet von einem verwirrenden Erlebnis bei der Feldforschung in Äthiopien, als ihn ein Mann aufforderte, mit ihm auf Drachenjagd zu gehen. Sperber schildert nicht nur seine eigenen Schwierigkeiten, mit der Situation umzugehen. Er stellt auch klar, daß sein Informant ihn nicht in ein philosophisches Gespräch über tiefere Bedeutungen verwickeln wollte, sondern tatsächlich hoffte, Sperber werde sich ein Gewehr besorgen und den

---

[24] Vgl. Robin Horton, „Traditionality and Modernity Revisited“, in: Martin Hollis et al. (Hg.), *Rationality and Relativism,* Oxford 1990, S. 201-260, S. 232, S. 243.

[25] Vgl. Hans Penner, „Rationality and Religion: Problems in the Comparison of Modes of Thought“, in: *Journal of the American Academy of Religion* LIV/4 (1986), S. 645-671.

Drachen, der für den Informanten ganz real war, töten.[26] Ein Erlebnis ganz gegensätzlicher Art widerfuhr laut Mary Douglas einer Gruppe Ethnologen, die ein erfolgreiches Regenritual der !Kung-Buschmänner beobachteten und nun davon ausgingen, die Buschmänner glaubten, sie hätten durch das Ritual den Regen verursacht. Für diese Unterstellung wurden sie von den Buschmännern schallend ausgelacht.[27] Die Liste der Beispiele ließe sich beliebig verlängern, ohne daß die unterschiedlichen Selbstaussagen zur Klärung beitragen würden, welcher Zusammenhang zwischen Ritual und Ziel von den Magie Praktizierenden vermutet wird.

In der Diskussion um die Entscheidung zwischen der Beurteilung von Handlungen als irrational oder symbolisch wird in der Regel die radikale Kontextabhängigkeit der Selbstaussagen vernachlässigt. Besonders in säkularisierten Gesellschaften, in denen aufgrund der sozialen Differenzierung jedes Gesellschaftsmitglied eine Vielzahl von Rollen spielt, sind Kontextfaktoren jedoch eminent wichtig. Welche Rolle zum Tragen kommt, hängt zum einen von situativen Faktoren ab. Was um Mitternacht im Wald unmittelbar plausibel war, wird am hellichten Tag in der Stadt womöglich in einem anderen Licht gesehen. Zum anderen spielen die Erwartungen der Magie Praktizierenden über die Akzeptanz der Antwort beim Gegenüber eine wichtige Rolle.

Innerhalb der Ritualgemeinschaft hat das persönliche Zeugnis über den Ritualerfolg eine wichtige Funktion für die Zusammengehörigkeit und das Fortbestehen der Gruppe. Hier kann sogar eine übertriebene Darstellung erfolgen, um die anderen zu motivieren und mitzureißen. Fremden gegenüber, insbesondere neugierigen Wissenschaftlern, ist mit deutlich vorsichtigeren Antworten zu rechnen, weil hier ein Rollenwechsel stattfindet. Wenn auch nur implizit der Vorwurf der Irrationalität gewittert wird, wird der Betreffende tunlichst die Rolle des vernünftigen, skeptischen Wesens übernehmen, weil Rationalität eine Schlüsselqualifikation in aufgeklärten Gesellschaften ist. Lediglich bei ideologisch extrem gefestigten Personen ist mit einer vom Befragenden unabhängigen Antwort zu rechnen. Damit soll keine bewußte Manipulation der Selbstaussagen unterstellt werden. Vielmehr muß die Frage nach dem primären Kommunikationsziel gestellt werden. Die eigentliche Botschaft ist die Forderung, als vernunftbegabte Person ernstgenommen zu werden. Demgegenüber ist die schwierige

---

[26] Vgl. Dan Sperber, „Apparently Irrational Beliefs“, in: Martin Hollis, *Rationality and Relativism*, S. 149-180, S. 177ff.

[27] Vgl. Douglas, *Reinheit und Gefährdung*, S. 79.

Beurteilung, ob Magie funktioniert oder nicht, nur von sekundärer Bedeutung. Der Rollenwechsel wird vom Bildungsniveau beeinflußt: Je höher das Bildungsniveau ist, desto sensibler sind die Reaktionen auf mögliche Ablehnung und gesellschaftliche Ausgrenzung.

Die Betonung des reinen Symbolcharakters von Ritualen ist auch eine Frage des gesellschaftlichen Status und der Zufriedenheit mit der eigenen Situation. Wer genügend Geld besitzt, hat ein Ritual, das Geld anlockt, nicht nötig. Die Aussage, daß man ein Ritual ausführt, ohne auf dessen praktische Wirksamkeit spekulieren zu müssen, ist ganz wesentlich eine Aussage darüber, daß man so erfolgreich ist, daß man auf übernatürliche Hilfe nicht angewiesen ist. Auch der Magie-Vorwurf gegenüber anderen bezweckt, den eigenen Erfolg und höheren sozialen Status herauszustellen und das Versagen der anderen zu markieren. Auf der anderen Seite ist der Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Notlage und der Bereitschaft, an Magie zu glauben, seit langem belegt.[28] Dabei muß berücksichtigt werden, daß sich die Maßstäbe für Rationalität in Extremsituationen verschieben: Wenn die wirtschaftliche Lage ohnehin ausweglos ist, dann ist die Entscheidung für magische Mittel völlig rational, auch wenn die Chancen ihrer Wirksamkeit minimal erscheinen mögen. Gleiches gilt für den Rückgriff auf magische Mittel bei unheilbarer Krankheit.

Was die Magie Praktizierenden über die Wirksamkeit ihrer Rituale aussagen, hängt damit so stark von Kontextfaktoren, vom Bildungsniveau und vom gesellschaftlichen Status ab, daß Rückschlüsse auf die Rationalität oder Irrationalität der Handlungen bzw. auf die rein symbolische oder auch praktische Intention kaum möglich sind. Damit sind wir wieder auf den Schlüsselbegriff der bisherigen Debatte verwiesen: Was ist überhaupt unter Rationalität zu verstehen bzw. nach welchem Maßstab kann die Rationalität von Handlungen ermessen werden? Diese Frage wird in der Regel überhaupt nicht beantwortet.[29] Das bedeutet, daß man sich auf sein intuitives Gefühl verläßt, was eine denkbar schlechte Grundlage bei der Betrachtung fremder Glaubensinhalte ist.

---

[28] Vgl. Vernon R. Padgett & Dale O. Jorgensen, „Superstition and Economic Threat“, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 8/4 (1982), S. 736-741.

[29] Stark und Finke haben ein „Rationalitätsaxiom“ aufgestellt, das Rationalität bereits beim Versuch, rationale Wahlen zu treffen, als gegeben ansieht. Damit ist es allerdings so vage und extrem subjektiv gefaßt, daß es mit beliebigen Befunden vereinbar ist. Zur methodischen Kritik an Stark und Kollegen vgl. Steve Bruce, *Choice and Religion*.

4. Wissenschaftstheoretische und empirische Untersuchungen zu Rationalität und magischem Denken

Hans Lenk hat sich ausführlich mit der Problematik der Definitionen von Rationalität auseinandergesetzt. Ihm zufolge lassen sich wissenschaftlich über Rationalität schlechthin und allgemein kaum präzise Aussagen machen. Er zeigt auf, daß sich mühelos 21 Typen von Rationalität mit erheblichen Bedeutungsunterschieden differenzieren lassen. Lenk nimmt Bezug auf Kant und mahnt, Rationalität nicht als reales oder irgendwie realpsychologisches Vermögen des Menschen aufzufassen, sondern als regulative Idee im Sinne eines idealisierten Konzepts, das eine Leitorientierung beim menschlichen Problemlösen darstellt.[30]

In der soziologischen und der intellektualistischen Debatte ist von solchen Bedenken im Umgang mit dem Begriff der Rationalität nichts zu spüren. Rationalität wird als Disposition, als quantifizierbare Eigenschaft aufgefaßt. Zudem wird das Konzept psychologisiert. Postuliert wird eine durch die Säkularisierung verursachte Veränderung der Denkweise, die stabil ist und nur in einer Richtung ablaufen kann, ohne daß es zu Rückfällen käme. Prozesse, die auf der gesellschaftlichen Makroebene ablaufen, werden erklärt durch psychologische Prozesse, die in den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft geschehen sollen. Fast möchte man von einer Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie sprechen: Ein analoger Ablauf im Kleinen wird postuliert, ohne daß die Befunde der eigentlich zuständigen Disziplinen, nämlich der Psychologie und der Neurowissenschaften, zu Rate gezogen würden.

Hortons Postulat von den unterschiedlichen Denkstilen in westlichen und traditionellen Gesellschaften wird von der kulturübergreifenden Psychologie in keiner Weise gestützt. Methodische wie auch methodologische Gründe zwingen zu äußerster Vorsicht beim Vergleich verschiedener Kulturen. Anne Pick weist auf die Kulturspezifität der meisten Intelligenztests hin, die deshalb in anderen Kulturen nicht eingesetzt werden können. Ebenso sind die Definitionen von Intelligenz kulturgebunden. Zudem müssen für einen ausgewogenen interkulturellen Vergleich eine Vielzahl von Variablen kontrolliert werden, wie z. B. Vertrautheit mit der Testsituation, Sprachprobleme, ländliche oder städtische Herkunft und vieles mehr. Pick merkt an,

[30] Vgl. Hans Lenk, „Über Rationalität und Rationalitätskritik“, in: ders., *Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft,* Frankfurt a. M. 1986, S. 104-117.

daß scheinbare kulturelle Unterschiede in den kognitiven Funktionen auf solche Faktoren zurückgeführt werden können. Schwankungen dieser Variablen innerhalb einer Kultur sind eine ganz wesentliche Fehlerquelle beim interkulturellen Vergleich. Nur bei kognitiven Fähigkeiten, bei denen die intrakulturellen Abweichungen minimal sind, ist überhaupt ein Vergleich mit anderen Kulturen vertretbar, der bei unterschiedlicher Performanz den Schluß auf kulturinhärente Ursachen zuläßt.[31]

Auch innerhalb der europäischen Kultur sieht die Beleglage für eine zunehmende Rationalität der Individuen oder zumindest eine zunehmende Rationalisierung des Denkens dürftig aus. Evolutionsgeschichtlich betrachtet sind strukturelle Veränderungen im Ablauf der Denkprozesse oder gar des Denkapparats in dem kurzen Zeitraum der Säkularisierung völlig unwahrscheinlich, jeglicher empirische Beweis dafür fehlt ohnehin. Wenn die Veränderungen nicht den Denkapparat oder die Art und Weise des Denkens betreffen, sondern lediglich einzelne Repräsentationen und Metarepräsentationen, dann sind die Folgen weitaus weniger gravierend als angenommen, und der Verlauf ist keineswegs linear und stabil, sondern die Denkinhalte können auch wieder vergessen werden.

Gut belegt wird diese Instabilität der Denkinhalte durch die Eurobarometer-Studien der Europäischen Union, die seit Jahren die Meinungen und Kenntnisse der Europäer zu den unterschiedlichsten Themen, u. a. auch Wissenschaft und Technik, abfragen. Im Jahr 2005 stimmten – ähnlich wie in den früheren Umfragen – immerhin 29 % der Aussage „Die Sonne dreht sich um die Erde“ zu, lediglich 66 % lehnten sie ab. Bei der Aussage „Die Erde braucht einen Monat, um die Sonne zu umkreisen“ lag die Zustimmung bei 17 %, 66 % lehnten sie ab, und 16 % wußten keine Antwort oder äußerten sich nicht.[32] Dabei haben fast alle EU-Bürger in der Schule die richtigen Antworten gelernt, die zudem für das Selbstverständnis der Europäer einen hohen Stellenwert haben. Hier wurde ein kulturell wichtiger Lerninhalt wieder vergessen. Erschwerend kommt hinzu, daß es sich nicht um einen einfachen Lerntext handelt, sondern immerhin um eine Mo-

[31] Vgl. Anne Pick, „Cognition: Psychological Perspectives“, in: Harry C. Triandis et al. (Hg.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology,* Vol. III*, Basic Processes*, Boston 1980, S. 117-153, hier S. 134ff.

[32] Vgl. Europäische Kommission, Generaldirektion Forschung (Hg.), *Special Eurobarometer 224. Europeans, Science, and Technology*, Brüssel 2005.

dellvorstellung, d. h. zum Lernzeitpunkt hätte ein gewisses Abstraktionsniveau vorliegen sollen.

Wenn wissenschaftliche Erkenntnisse noch nicht einmal als Lerninhalte stabil vorhanden sind, dann ist die nach wie vor verbreitete Annahme, Magie werde durch Wissenschaft obsolet oder teils durch Wissenschaft, teils durch Religion ersetzt werden, unhaltbar. Bereits Malinowski und Evans-Pritchard haben klargestellt, daß magische und rationale Handlungen oder Erklärungen einander nicht etwa ausschließen, sondern koexistieren können.[33] Dies ist eine klare Absage an alle evolutionistischen Modelle, die die Entwicklung von Magie, Religion und Wissenschaft in eine zeitliche Abfolge bringen wollen. Malinowski ordnet alle Handlungen, die rational sind und der Lebensbewältigung dienen, der Wissenschaft zu, alle Handlungen, die den Optimismus auf rituelle Weise fördern, der Magie.[34]

Das setzt allerdings wie alle funktionalen Definitionen einen statischen, ahistorischen Kontext sowie die Möglichkeit der eindeutigen Zuordnung zu den Kategorien voraus. Wie bereits erwähnt, macht Sharot auf die Problematik widerlegter wissenschaftlicher Thesen aufmerksam, deren Reklassifizierung als Magie wenig Sinn ergibt. Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob nicht auch Magie der Lebensbewältigung dienen kann, oder ob Motivierungsmaßnahmen in der Wissenschaft automatisch den Magievorwurf nach sich ziehen müssen. Malinowskis ahistorisches Modell hat eine wichtige Signalfunktion, indem es klarstellt, daß auch außereuropäischen Kulturen Wissenschaftlichkeit und Rationalität zukommt. Für moderne arbeitsteilige Gesellschaften ist die simple Trennung, alle irgendwie rationalen Handlungen der Wissenschaft zuzuordnen und allen Optimismus der Magie, jedoch nicht ausreichend.

Die Ausübung von Magie, d. h. von zweckorientierten Ritualen mit nicht-kausalen Mitteln der Zielerreichung, kann also nicht mit mangelnder oder unterentwickelter Rationalität erklärt werden. Der Rückgriff auf Rationalität als Unterscheidungsmerkmal ist aufgrund definitorischer Probleme ohnehin denkbar ungeeignet. Allerdings bleibt der fehlende Kausalzusammenhang zwischen den praktischen Zielen der Rituale und den verwendeten Mitteln ein Faszinosum, das die Persistenz der Beschäftigung mit der Magie erklären kann. Was wissen wir

---

[33] Vgl. Bronisław Malinowski, *Magic, Science, and Religion, and Other Essays,* Garden City 1954, S. 17; Edward E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande,* Frankfurt a. M. 1988, S. 60-76.

[34] Vgl. a. a. O., S. 89f.

über die Ursachen, die Menschen veranlassen, sich der Zauberei zu bedienen?

Michaéla Schippers und Paul A. M. van Lange haben die in Anlehnung an Burrhus F. Skinner sogenannten abergläubischen Rituale von Sportlern vor Wettkämpfen untersucht. Sie heben den fehlenden Kausalzusammenhang zwischen Ritual und Ziel hervor und unterscheiden abergläubische Rituale von normalen Routinehandlungen mit der besonderen, magischen Bedeutung, die ihnen zugeschrieben wird. Bei der Untersuchung der situativen und personenbezogenen Faktoren können sie zeigen, daß Rituale verstärkt eingesetzt wurden, wenn der Gegner als überlegen eingeschätzt wurde; daß die Bedeutung des Wettkampfs mit der Ritualaktivität korreliert; daß die Zuschreibung der Kontrolle über die Situation signifikant mit dem Engagement in Ritualen sowie mit psychischer Anspannung assoziiert ist, so daß bei interner Kontrollzuschreibung die Ritualaktivität und die psychische Anspannung höher sind als bei externer Kontrollzuschreibung; ferner, daß psychische Anspannung die Effekte der Einschätzung der Gegner wie auch der Bedeutung des Wettkampfergebnisses beeinflußt. Die Auswirkung von abergläubischen Ritualen auf die psychische Anspannung wird von den Autoren als überwiegend hilfreich für die Performanz eingeschätzt, auch wenn sie anmerken, daß ein zu exzessiver Ritualeinsatz dem Sportler sogar hinderlich werden kann. Sie konstatieren zudem einen Zusammenhang zwischen Einsatz abergläubischer Rituale und mangelndem Selbstvertrauen sowie hoher innerer Anspannung vor dem Wettkampf.[35]

Der Verweis auf den positiven Einfluß abergläubischer Rituale auf die Leistung zeigt interessante Parallelen zur Stanley J. Tambiahs Theorie magischer Akte. Tambiah betont deren performativen Charakter: Allein durch ihre Ausführung bewirken sie eine Veränderung der Situation.[36] Auf das Beispiel der Sportler bezogen bedeutet das, daß zwar zwischen dem erklärten Ziel der abergläubischen Handlungen, nämlich den Ausgang des Wettkampfs zu manipulieren, und dem Ritual als Mittel zur Zielerreichung kein kausaler Zusammenhang besteht; wenn es dem Sportler aber gelingt, sich durch sein Ritual in den

[35] Vgl. Michaéla Schippers & Paul A. M. van Lange, „The Psychological Benefits of Superstitious Rituals in Top Sport: A Study Among Top Sportspersons", in: *Journal of Applied Social Psychology* 36/10 (2006), S. 2532-2553.

[36] Vgl. Stanley J. Tambiah, „Form und Bedeutung magischer Akte: Ein Standpunkt", in Kippenberg & Luchesi, *Magie*, S. 259-296.

Zustand der idealen Leistungsfähigkeit zu versetzen, dann besitzt die Durchführung des Rituals einen Wert an sich.

Tambiah stellt die Bedeutsamkeit analogen Denkens heraus, denn ihm zufolge werden im magischen Akt Eigenschaften über Analogien auf den Empfänger des Rituals übertragen. Analogien sind ein wichtiger Bestandteil der kognitiven Heuristiken, die die Psychologen Carol Nemeroff und Paul Rozin unter dem Stichwort „magisches Denken“ zusammenfassen. Ausgangspunkt ihrer Studien waren Untersuchungen, unter welchen Umständen bei ihren Versuchspersonen Ekelgefühle ausgelöst werden. Dazu reicht es z. B. aus, wenn ansonsten einwandfreie Schokolade geformt ist wie Hundekot. Paul Rozin und Carol Nemeroff erkennen das Gesetz der Ähnlichkeit wieder, das bereits von Sir James Frazer formuliert wurde. Danach wird gleiches durch gleiches verursacht. Ursachen ähneln ihren Effekten, der Anschein entspricht der Wahrheit. Auch Frazers zweites Gesetz der sympathischen Magie, das Gesetz der Ansteckung, konnten sie wiederentdecken. Dieses besagt, daß einmal aufgenommener Kontakt bestehen bleibt. Beide Gesetze sind kognitive Heuristiken, d. h. Denkstrategien, die schnelle Ergebnisse bei geringem Aufwand ermöglichen, auch wenn dies auf Kosten der Exaktheit geht. Rozin und Nemeroff betonen, daß beide Heuristiken von einer deutlichen affektiven Komponente begleitet werden; zudem ist bei den Versuchspersonen die Einsicht in die Irrationalität ihrer gedanklichen Schnellschlüsse sehr wohl vorhanden, auch wenn sie eine deutliche Aversion verspüren. Dabei können die Versuchspersonen ihre Abscheu überwinden und „rational“ handeln, insbesondere wenn an ihren Verstand appelliert wird. Wird dagegen an den Affekt appelliert, ist das magische Denken stärker.

Während das Gesetz der Ähnlichkeit recht einfach ist und bereits bei sehr kleinen Kindern voll entwickelt ist, ist das Gesetz der Ansteckung deutlich komplexer. Rozin und Nemeroff präzisieren es dahingehend, daß zwischen Quelle und Empfänger physischer Kontakt stattfinden muß, entweder auf direktem Wege oder mittels eines Vehikels wie z. B. Nahrung, Kleidung und andere Besitztümer. Der magische Kontakt bleibt dauerhaft bestehen, auch wenn der physische Kontakt beendet ist. Durch den Kontakt wird ein Effekt oder eine Qualität übertragen, welches die Autoren als Essenz bezeichnen. Dabei überträgt die Essenz alle Eigenschaften der Quelle, im Teil ist das Ganze enthalten. Die Eigenschaften, die per Essenz übertragen werden können, sind vielfältig, wie z. B. physische Attribute, Fähigkeiten,

Dispositionen, moralische Qualitäten oder Intentionen. Das Ausmaß des Kontakts ist irrelevant, entscheidend ist allein, daß es physischen Kontakt gegeben hat. Negative Effekte sind stärker als positive.

Als Ursache für diese kognitive Heuristik und ihre starke Verbindung zu Ekelgefühlen vermuten Rozin und Nemeroff eine evolutionär erworbene Vermeidungsstrategie, die die Ansteckung mit Mikroben über verdorbene Nahrung oder über den Kontakt mit Menschen mittels Nahrung, Kleidung, Luft oder Körperkontakt verhindern soll. Dabei gibt es erhebliche kulturelle Unterschiede, was als ansteckend oder als ungefährlich eingestuft wird. Rozin und Nemeroff sehen rituelle Reinheitsgebote als Dekontaminierungs- und Eindämmungsmaßnahmen, die helfen sollen, die Ansteckungsgefahr in den Griff zu bekommen. Neben den interkulturellen Unterschieden gibt es auch ausgeprägte interindividuelle Unterschiede. Bei zwei Dritteln ihrer Versuchspersonen fanden Rozin und Nemeroff zwei Modelle der Anstekkung, die zum einen materielle Essenzen für Krankheitsübertragung annahmen und zum anderen spirituelle für zwischenmenschliche und moralische Ansteckung; manche Versuchspersonen nahmen nur materielle Essenzen an, andere nur spirituelle, und wieder andere reagierten nur auf Ansteckung, nicht aber auf Ähnlichkeit, und umgekehrt.[37]

Rozin und Nemeroffs Konzeption der sympathischen Magie als kognitiver Heuristik hat einen hohen Erklärungswert. So wird verständlich, warum intelligente und vernünftige Menschen in bestimmten Situationen zu magischem Denken neigen. Kognitive Heuristiken sind schnelle und ökonomische Problemlösungsstrategien, die gerade unter Alltagsbedingungen ein unschlagbares Kosten-Nutzen-Verhältnis bieten. Als solche können sie zwar durch bewußte, logische Schlußfolgerungen überwunden werden. Dies ist jedoch mit erheblichem Aufwand verbunden, der sich unter normalen Umständen nicht lohnt. Das bedeutet, daß sympathische Magie als nützliche Heuristik fester Bestandteil unserer Denkstrategien ist und auch bleiben wird. Mit dem Verweis auf die affektive Komponente haben Rozin und Nemeroff zudem eine wichtige Bedingung genannt, die magisches Denken verstärkt. Schippers und van Lange führen weitere Faktoren an, die die Ausführung von magischen Ritualen begünstigen, wie ein bevorstehendes wichtiges Ereignis mit unklarem Ausgang, über das man sich Kontrollmöglichkeiten zuschreibt, während gleichzeitig die

[37] Vgl. Paul Rozin & Carol Nemeroff, „Sympathetic Magical Thinking: The Contagion and Similarity ‚Heuristics'", in: Thomas Gilovich et al. (Hg.), *Heuristics and Biases. The Psychology of Intuitive Judgement,* Cambridge 2002, S. 210-216.

innere Anspannung hoch ist. Unter diesen Umständen kommt es bereits zu spontanen magischen Ritualen, die nicht an eine Gemeinschaft gebunden sind und nicht einer Glaubensüberzeugung entspringen. Das Ritual stellt einen Wert an sich dar, weil es sich in der Regel positiv auf die innere Anspannung auswirkt, auch wenn kein kausaler Einfluß auf den Ausgang des wichtigen Ereignisses besteht. Diese spontanen Rituale sind vermutlich der Ursprung des Topos vom magischen Ritual als egoistischer Einzelhandlung. Das bedeutet jedoch nicht, daß sich diese spontanen Rituale nicht auch in einen Gemeinschaftskult integrieren ließen, oder daß Rituale mit praktischer Zielsetzung innerhalb religiöser Gemeinschaften auf anderen Mechanismen beruhen würden.

Gerade die Abgrenzung von religiösen und magischen Ritualen weist alle Merkmale auf, die in der Psychologie unter den Stichworten selbstwertdienliche und gruppenwertdienliche Verzerrungen beschrieben worden sind.[38] Während man sich selbst und der eigenen Gemeinschaft nur ethisch hochstehende Motivationen und hochgradig idealistische Ziele zuschreibt, unterstellt man der Konkurrenz niedere Absichten, reine Zweckorientierung und egoistisches Streben. Daß die Selbstaussagen keine zuverlässige Quelle zur „tatsächlichen" Motivation der Ritualausführung sind, wurde bereits ausgeführt. Ohnedies ist die Annahme, ein Ritual werde nur aus einem einzigen Grund abgehalten, recht unwahrscheinlich. Wenn bereits die Durchführung von Ritualen eine unmittelbare positive Wirkung auf die innere Anspannung hat, dann ist von einer Multifunktionalität der Rituale auszugehen.

5. Fazit

Der Fluch der Kategorie Magie liegt darin, daß sich immer wieder selbstwertdienliche und gruppenwertdienliche Verzerrungen in die Beschreibung und Erklärung der Beobachtungen einschleichen. Ausgelöst werden sie durch das Unverständnis, warum Menschen im Ritual praktische Ziele mit kausal inadäquaten Mitteln verfolgen. Dies zieht fast reflexartig Zweifel an der generellen Rationalität der Magie

[38] Vgl. Miron Zuckerman, „Attribution of Success and Failure Revisited, Or: The Motivational Bias is Alive and Well in Attribution Theory", in: *Journal of Personality* 47 (1979), S. 245-287; Miles Hewstone, „The ‚Ultimate Attribution Error': A Review of the Literature on Intergroup Causal Attribution", in: *European Journal of Social Psychology* 20 (1990), S. 311-335.

Praktizierenden nach sich. Die Berufung auf Rationalität wird allerdings rein intuitiv verwendet, ohne daß man sich Rechenschaft ablegt über die ganz erheblichen definitorischen Probleme, die dieser Begriff mit sich bringt. Empirisch lassen sich weder Belege dafür finden, daß im Zuge der Säkularisierung magische Rituale im Schwinden begriffen seien, noch daß der Prozeß der Rationalisierung eine entsprechende Veränderung im Denken der Menschen mit sich gebracht habe. Vielmehr zeigt sich, daß magisches Denken als kognitive Heuristik eine stabile und durchaus nützliche Denkstrategie darstellt, sowie daß magische Rituale aufgrund ihrer streßregulierenden Kraft zur Bewältigung schwieriger Situationen dienen können und als solche immer wieder spontan neu entstehen. Aufgrund der Multifunktionalität der Rituale und der Auswertungsprobleme bei den Selbstaussagen zur Praxisorientierung oder rein symbolischen Zielsetzung ist eine Trennung zwischen magischen und religiösen Ritualen nicht sinnvoll.

Holger Nielen

Religion und Seele

Versuch über den psychologischen Ansatz Wolfgang Giegerichs

Eine der fundamentalen Fragen der Religionswissenschaft lautet, was der Gegenstand, mit dem sie sich befaßt, nämlich Religion, eigentlich sei. Diese Frage ist natürlich uralt und kaum hinreichend zu beantworten. Warum ich hier versuche, eine weitere Antwort hinzuzufügen, stammt schlicht aus der Faszination über einen Psychologen, auf den ich im Zusammenhang mit einer geplanten Dissertation im Fach Philosophie gestoßen bin. Ich möchte hier seinen Ansatz darstellen, was ich einzig und allein aus meiner Überzeugung herleite, daß Wolfgang Giegerich Wichtiges zum Phänomen Religion zu sagen hat. Seine „Psychologie" ist jedoch zu komplex, um hier in ihrer Gänze dargestellt werden zu können. Ich muß mich daher auf einige wesentliche Punkte konzentrieren. In unserem Zusammenhang wird es dann natürlich darum gehen, was Psychologie, was Seele, mit Religion zu tun hat.

Ich werde nun versuchen, in drei Punkten (unter den Stichworten Seele, Mythos, Religion) die Psychologie, wie Wolfgang Giegerich sie entwickelt hat, darzustellen und ein abschließendes Fazit für die Religionswissenschaft zu ziehen.[1]

1. Was ist Seele?

Wolfgang Giegerich (*1940) absolvierte ab 1972 eine psychotherapeutische Ausbildung am C. G.-Jung-Institut in Stuttgart und leitete ab 1976 eine private Praxis ebendort, später bei München. Er lehrte Psychotherapie auf internationalem Parkett und war Mitbegründer der Zeitschrift *Gorgo – Zeitschrift für archetypische Psychologie und*

[1] Auf den Aspekt des Gottesbegriffs bei Giegerich mußte im gegebenen Rahmen leider verzichtet werden.

bildhaftes Denken. Wolfgang Giegerich steht in der Tradition des großen Psychologen C. G. Jung sowie der Philosophen Hegel und Heidegger. Er versucht in Anlehnung an diese drei und natürlich über sie hinaus, sich der Frage zu widmen, was Seele eigentlich ist. Der bisherigen Psychologie wirft er vor, sich selbst als Psychologie noch gar nicht verstanden zu haben. Ja, mehr noch: Für Giegerich ist Psychologie überhaupt gar kein Fach wie jedes andere (also wie etwa Biologie, Physik, Geschichte oder Philosophie), keine Lehre oder Heilsverfahren, sondern vielmehr eine bestimmte Haltung, ein Standpunkt. Die anderen Fächer hätten stets einen bestimmten Ausschnitt aus der Welt oder der Wirklichkeit zum Gegenstand. Doch nun könnte man meinen, dies sei doch in der Psychologie nicht anders. Aber Giegerich antwortet diesem Einwand:

> Psychologie ist nicht einfach nur durch ein anderes Gegenstandsgebiet ... von Physik, Biologie usw. unterschieden, betrachtet sie nicht nur einen anderen Ausschnitt der Wirklichkeit als diese. Damit bliebe sie auf derselben Stufe. Sondern sie betrachtet die *ganze* (von den Wissenschaften untereinander aufgeteilte) Wirklichkeit, nur eben anders, nämlich *als seelische* … Psychologie ist daher ihrem logischen Status nach *aufgehobene* Wissenschaft, nicht ein Partner im Konzert der vielen Wissenschaften. Und aufgehobene Wissenschaft ist sie insofern, als sie logisch auf einer höheren Ebene steht, wobei diese Ebene dadurch charakterisiert und deswegen höher ist, weil auf ihr das, was die Wissenschaften bestimmte (Positivität, eindeutige Trennung von Subjekt und Objekt, äußerliche Reflexion), nicht mehr gilt. Die Psychologie hat die Wissenschaften in sich reflektiert.[2]

In einem frühen Aufsatz hatte sich Giegerich bereits dafür stark gemacht, über den Empirismus in der Psychologie hinauszugehen, ja ihn als Ansatz überhaupt in Frage zu stellen. Er ist davon überzeugt, daß nicht Begriffe und Inhalte eine Psychologie ausmachten, sondern entscheidend sei die Einstellung des Bewußtseins.[3] Und die empiristisch ausgerichtete Psychologie glaube, „im ‚objektiv Gegebenen' das Ganze des psychologischen Phänomens sehen zu dürfen, während es doch nur ein abstrahierter Teilaspekt ist."[4] Die Frage sei überhaupt die nach

---

2 Wolfgang Giegerich, *Tötungen – Gewalt aus der Seele. Versuch über Ursprung und Geschichte des Bewußtseins*, Frankfurt a. M. 1994, S. 157f., unter Verwendung eines Zitats aus den Briefen C. G. Jungs.

3 Vgl. Wolfgang Giegerich, „Die Gegenwart als Dimension der Seele – Aktualkonflikt und archetypische Psychotherapie", in: *Analytische Psychologie* 9 (1978), S. 99-110, hier: S. 99f.

4 A. a. O., S. 100.

der Dimension der Seele und der Psychologie. Für eine kritische Psychologie sei die Dimension der Seele die Fiktionalität. Giegerich behauptet entgegen der empiristischen Psychologie, daß es der Psychologie darum gehen müsse, zu erkennen, daß sie ihren Platz in der Imagination oder Fiktion ansiedeln müsse. Eine kritische Psychologie sei nur dann möglich,

> … wenn die unaufhebbare Fiktionalität all unseres Denkens und Trachtens eingesehen ist und diese Einsicht die Grundlage der Reflexion bleibt. Ob eine Phantasie, ob ein Schein „*der* wahre" ist, soll uns daher nicht interessieren. Die Frage, ob es das, wovon die Phantasie spricht, auch tatsächlich gebe, brauchen wir nicht einmal im Sinne von Husserl einzuklammern (Epoché).[5]

Mit der Wendung gegen den Empirismus richtet sich Giegerich gegen jede Psychologie, die das Ich ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt und damit so tue, als seien Mensch und Seele identisch. Seele habe aber einen eigenständigen Charakter, der in ein Reich hineinreiche, das der Positivierung entzogen bleibe. Die gängige Psychologie, die von Selbsterkenntnis spreche und sich um sie bemühe, meine damit aber die Selbsterkenntnis des positivierten und domestizierten Menschen und hefte so das „Selbst" in der Selbsterkenntnis an das Ego, womit die Seele an die Leine genommen werde.[6]

Wie versteht nun Giegerich den Begriff Seele? Vielleicht beginnen wir hier mit der Rede C. G. Jungs vom ersten und zweiten Subjekt des Menschen bzw. den Persönlichkeiten Nr.1 und Nr.2, auf die sich Giegerich bezieht, und er vergleicht hierzu den modernen Menschen mit dem der archaischen Zeit. Worum handelt es sich bei diesen Persönlichkeiten? Die Persönlichkeit Nr.1 sei die Person des modernen Menschen, die Ichpersönlichkeit, die von praktischen Zwecken geleitet wird und auf greifbare Wirklichkeiten ausgerichtet ist. Ihr gehe es um die eigene Sicherung und den persönlichen Nutzen. Der Mensch der archaischen Zeit und im wesentlichen sogar noch der Mensch der Frühen Neuzeit sei „in wesentlichen Dingen nicht auf sich als ein Ich bezogen. Etwas anderes lebte in ihm, eben das Zweite Subjekt."[7] Dieses habe nach ganz unnützen Ritualen und Zeremonien verlangt und

---

[5] Wolfgang Giegerich, *Drachenkampf oder Initiation ins Nuklearzeitalter*, Freiburg 1989, S. 41.

[6] Vgl. Wolfgang Giegerich, *The Soul's Logical Life. Towards a Rigorous Notion of Psychology*, Frankfurt a. M. ^{3}2001, S. 217.

[7] Wolfgang Giegerich, *Die Atombombe als seelische Wirklichkeit. Ein Versuch über den Geist des christlichen Abendlandes*, Freiburg 1988, S. 64.

eine Genugtuung aus Litaneien erfahren, die für die Persönlichkeit Nr.1 völlig unverständlich gewesen seien. Das Zweite Subjekt „verstand" den „Sinn" von „Dreieinigkeit", „ewigem Leben", dem Verschwinden der Kinder von Hameln, Odins Hängeopfer, die lateinisch zelebrierte Messe, „obwohl verstandesmäßig vielleicht überhaupt nichts verstanden wurde."[8]

Aber das Zweite Subjekt existiere auch heute noch. Dies zeige sich etwa daran, daß die Menschen zu Ostern Ostereier bemalen, zu Weihnachten Weihnachtsbäume aufstellen, vielleicht auch in die Kirche gehen, obwohl sonst jede religiöse Bindung aufgegeben wurde, oder auch in Autos Maskottchen aufgehängt werden. Die meisten Menschen meinten sogar, dies hätte nichts zu bedeuten, was aber zu der Frage führt, warum sie es dann tun. Es bedeute lediglich

> … nichts für die bewußte, vernünftige Ichpersönlichkeit; die Seele in der Tiefe fühlt sich davon sehr wohl angesprochen, ihr bedeutet es etwas. Darin jedoch, daß wir heute meinen, so etwas hätte keinen wirklichen Sinn und Grund, zeigt sich eben die Rück-ständigkeit [sic!] des modernen Menschen, die wir jetzt auch als Abgeschnittensein von dem Zweiten Subjekt beschreiben können.[9]

Der archaische Mensch dagegen habe diesem zugewandt gelebt und von ihm seine Mythen, Märchen, Rituale und Symbole erhalten, das ganze Sinngefüge des Lebens. Auch für den modernen Menschen sei das Zweite Subjekt nicht verschwunden, doch er wende ihm den Rükken zu, weshalb er es nicht mehr wahrnehme.[10] Giegerich mutet dem modernen Menschen zu, ein zweites Zentrum seiner Person, ein wirkliches Außerhalb in Erwägung zu ziehen, das Erkennen der eigenen Nicht-Identität. Die Erfahrung der Nicht-Identität mit sich selbst könne man schon oft im Alltag beobachten, z. B. wenn man etwas sagt, das man gar nicht hatte sagen wollen („Das ist mir so herausgerutscht.") oder eine Tat begeht, die man selbst nicht versteht („Da ist etwas über mich gekommen.").[11] Giegerich bemerkt, daß bspw. der antike Grieche sich nicht mit seinen Wünschen und Gefühlen identifiziert hat, weshalb ihm ein kritischer Abstand zu ihnen möglich war. Der moderne Mensch dagegen könne der eigenen Psyche gar nicht objektiv gegenüberstehen. Er erkenne noch nicht, daß er sich selbst

---

8 A. a. O., S. 65.
9 Ebd.
10 Vgl. ebd.
11 Vgl. a. a. O., S. 103.

ein Fremder ist. In den eigenen Wünschen, Emotionen, Vorstellungen, in Liebe und Zorn, Sehen und Denken von außen kommende Widerfahrnisse oder Weltvorgänge zu sehen, wäre eine psychische Bewußtheit, und damit, mit der Erfahrung der eigenen Nicht-Identität begänne überhaupt erst eine wirkliche Psychologie.[12] Das Konzept der Nicht-Identität ist für Giegerich ein wesentliches Element zur Erklärung von Seele. Er hält daran fest, daß es neben dem bewußten Wollen und Denken und dem dazugehörigen Unbewußten eine objektive Psyche, ein wirkliches Nicht-Ich gibt, und „daß alles, was wir tun und denken, geformt ist von dem psychischen Apriori bestimmter Muster oder Paradigmata und daß so unser Denken und Trachten gar nicht bei uns selbst (der Ichpersönlichkeit) anfängt."[13]

Der Aspekt der Nicht-Identität mit sich selbst ist für Giegerich einer der wichtigsten, wenn man überhaupt verstehen will, was Seele ist. Sie ist identisch und nicht-identisch zugleich. Sie ist nicht nur sie selbst, sondern ihr eigenes Anderes, ihr eigenes Fremdes, sie ist Innen wie Außen, und im Draußen begegnet sie sich selbst.[14] Giegerich versteht Seele nun als etwas Nicht-Seiendes, womit sie aber nicht Nichts sei, ganz im Gegenteil. Seele sei ein Verhältnis des Menschen zur Welt, aber keines der gegenseitigen Abgrenzungen, sondern des steten Ineinander-Verschlungenseins. Die Seele sei keine Komponente der menschlichen Persönlichkeit, sondern etwas, das

> … einzig in der Inständigkeit des Menschen im auswendigen Scheinen der Welt ihr Sein hat. Es versteht sich ja von selbst, daß in dem Augenblick, wo der Mensch die Seele als seinen Privatbesitz in der Form einer unsterblichen Seele oder modern einer individuellen Psyche oder noch moderner als Stoffwechselprozesse im Gehirn in sich trägt, das Leben in der Welt *seelenlos* geworden ist.[15]

Giegerich versucht hier nichts weniger als den Wiedergewinn des Begriffs der Seele für die Psychologie, ja für die Welt, die im Grunde nie seelenlos gewesen sei, sondern deren Seelenaspekt wir lediglich aus den Augen verloren hätten. Wir seien vielmehr auf allen Seiten von Seele umgeben. Die wirkliche Welt, die wir erfahren, sei immer schon beseelt, und die Seele sei nicht Privateigentum des Indivi-

---

[12] Vgl. a. a. O., S. 170.
[13] Giegerich, *Drachenkampf*, S. 127.
[14] Vgl. Giegerich, *Tötungen*, S. 158.
[15] Giegerich, *Atombombe*, S. 171.

duums. „ ‚Meine' Seele ist schon draußen bei den Dingen."[16] Das Einsperren der Seele in ein Ich hat laut Giegerich bereits mit der Patristik begonnen, in der der Mensch zum Mittelpunkt der Natur, zur Krone der Schöpfung erklärt wurde. Erst jetzt erhalte der Mensch ein eigenes „Wesen" und es sei möglich, nach dem „Wesen des Menschen" zu fragen. Schon in Kants Frage „Was ist der Mensch?" liege die begriffliche Gefangensetzung des Menschen, und die Seele werde zu einer „zeitlosen Naturtatsache", die es, so wie das Abendland sie versteht, immer gegeben habe. Giegerich widerspricht diesem Befund.

So wenig wie es eine Seele „an sich" gäbe, gäbe es ein Ich oder ein Inneres an sich.

> Denn natürlich gibt es das Ich oder das Innere nicht buchstäblich, so wie es demonstrierbar eine Leber, ein Gehirn, rote Blutkörperchen usw. gibt: das Ich, das Unbewußte, das „wahre Selbst" usw. *sind* vielmehr, wie alles, wovon die Psychologie handelt, nur *als* Phantasien oder Fiktionen, in denen sich die Seele selber imaginiert und in denen sie ihr Sein hat.[17]

Mit anderen Worten: Ich, Selbst, Person, das Innere, das Unbewußte seien nicht Naturgegebenheiten, sondern Kunstprodukte der Geschichte. Person und Ich sei der Mensch nur da, wo er nicht mehr allseits von Seele umgeben ist, sondern eine persönliche Psyche in seinem Organismus in sich trage.[18] In diesem Denken aber sei Seele schon positiviert.

Seele aber lasse sich nicht positivieren. Seele *sei* nicht, sie könne nur gedacht werden. Sie sei ihre eigene Negativität. Diesen Terminus, „Negativität der Seele", gebraucht Giegerich sehr häufig. Was ist damit gemeint? In seinem Werk *The Soul's Logical Life* denkt Giegerich die (griechische und christliche) Idee der Präexistenz der Seele. Wenn man den Gedanken denke, den die Vorstellung der Präexistenz beinhaltet, werde klar, daß sie die Existenz der Seele leugne. Der Terminus „Präexistenz" habe nur dann Sinn, wenn er die strikte Opposition von Existenz sei: das, was der Existenz vorausgeht und somit ausschließt. Die Präexistenz der Seele weise so auf die Negativität der Seele als logisches Leben hin, wobei hier Logik nicht als formale Logik mißverstanden werden darf, sondern als dialektische Logik gemeint ist. Präexistenz sei *vor* jeder Existenz, jedem Sein, jeder Zeit,

---

[16] A. a. O., S. 182.
[17] A. a. O., S. 168.
[18] Vgl. Giegerich, *Drachenkampf*, S. 178.

atemporal. Was vor der Zeit sei, könne nicht in ontologischen Termini vorgestellt, sondern könne nur gedacht werden. Logik beziehe sich hier also auf das, was nur gedacht werden könne. Die Präexistenz der Seele bezieht sich auf die Seele als logisches Leben. Seele sei nichts Seiendes, sie könne nicht vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Das Reich der präexistenten Seele sei, logisch gesprochen, die Welt „vor" ihrer Ontologisierung, Positivierung, Inbesitznahme durch das Ich; mythologisch gesprochen die Welt in „primordialer Zeit" des „Ursprungs", das *illud tempus* Eliades, die „Quelle des Lebens", wo die Frage um Sein und Nicht-Sein ausgefochten werde.[19] An einer anderen Stelle benennt Giegerich Seele als

> … die Unbekanntheit, Offenheit und Unendlichkeit des Wesens des Menschen. „Seele" ist auf diese Weise fast ein Synonym für „Mensch" … „Seele" … betrachtet den Menschen von innen, als auch im Prinzip unumgrenzt und unumgrenzbar. „Seele" bezeichnet das Eigenste und Innerste des Menschen, dessen Unendlichkeit darin besteht, daß er nicht in dem biologischen Organismus der Exemplare der species homo sapiens aufgeht.[20]

Für Giegerich spiegelt die Seele die Einheit des Menschen und seiner Welt wider: „Die Seele ist nur in dem Maße in uns, wie wir auch in ihr sind, allseits von ihr umgriffen."[21]

Innen und Außen, Oberfläche und Tiefe seien keine Gegensätze mehr, sondern diese seien in der Seele aufgehoben. Sie habe ihr „Sein" nicht mehr ontologisch in der Realität, sondern logisch im (Hegelschen) Begriff, wobei Giegerich darauf aufmerksam macht, daß der Terminus „Begriff" hier nicht im üblichen philosophischen Sinn verstanden werden darf. Es ist ja gerade nicht der formallogische Begriff, denn der hat das von ihm Begriffene ja stets außer sich.[22] Seele habe den Gegensatz von innen und außen überwunden und durchdringe beides. Jeder Zugang zur Seele sei nur noch als zu denkender möglich, und möglich sei er nur über das, was Giegerich den „ganzen Menschen" nennt. Dieser „ganze Mensch" sei ebenfalls nicht positivierbar. Wo heutzutage davon geredet wird, ein „ganzer Mensch" werden zu wollen, was Giegerich im übrigen „Schmu" nennt,[23] genau das erhält von Giegerich das Kennzeichen Etikettenschwindel, denn

---

[19] Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, S. 115f.
[20] Giegerich, *Tötungen*, S. 22.
[21] A. a. O., S. 23.
[22] Vgl. ebd., mit Anmerkung 10.
[23] Vgl. a. a. O., S. 91.

kein Mensch könne je ein „ganzer Mensch“ werden. Auch dieser Terminus gehöre zu den Lebenslügen der Moderne. Giegerich versteht unter dem „ganzen Menschen“ den Menschen plus der „Sphäre“ seiner Nicht-Positivierbarkeit, den Menschen *vor* seiner Positivierung und Dingfestmachung, da wo die anthropologische Forschung nicht mehr hinreichen kann. Seele sei da, wo der „ganze Mensch“ zum Vorschein komme, da, wo die Dimension der „Wildheit“ oder „Wildnis“ betreten wird,[24] die ebenfalls nur gedacht werden könne, denn wenn man diesen Begriff positivieren würde, hätte man ihr ja gerade den Charakter der Wildheit genommen. Die Wildheit läßt sich nicht auf den Begriff bringen. Die Psychologie habe daher die Aufgabe, die „zivilisierte“ Sphäre zu verlassen. Sie könne nicht länger Ego-Aktivität sein, sondern sei Aktivität der Seele selbst. Seele sei eben auch Einheit von sich selbst und der *theoria* über sich. Seele sei vielleicht sogar alles mögliche, nur mit Sicherheit eines nicht: *Objekt* der psychologischen Forschung![25] Solange die Forschung auf der Ebene des Empirismus nach der Seele forsche und fahnde, werde sie sie niemals finden.

2. Der Mythosbegriff bei Giegerich

Die Explikation des Seelenbegriffs war notwendig, um nun überzuleiten zu dem, was Giegerich über den Mythos zu sagen hat, der ja in der Religionswissenschaft eine bedeutsame Rolle spielt. Auch hier setzt sich Giegerich von dem bekannten Begriff des Mythos ab. Allgemein, so erklärt er, gelte die

> … Vorstellung über den Mythos, daß er so etwas wie die Weltauslegung, Weltanschauung oder Welterklärung des frühen Menschen war. Angesichts der Natur mußte sich selbstverständlich, so denkt man, auch der Primitive irgendwie ein Bild von ihr machen, und das Ergebnis davon ist der Mythos. Dieses Verständnis geht meines Erachtens völlig am Wesen des Mythos vorbei und schiebt dem archaischen Menschentum eine christlich-moderne Situation unter.[26]

---

[24] Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, S. 118.
[25] Vgl. a. a. O., S. 210.
[26] Wolfgang Giegerich, „Das Begräbnis der Seele in die technische Zivilisation“, in: *Eranos* 52 (1983), S. 211-276, hier S. 234.

Vielmehr sei es so, daß Mythos und Natur identisch seien. Mythos sei keine Welterklärung, sondern die reale Welt selbst. Im archaischen Denken gäbe es keine Welt „hinter" der wirklichen Welt, sondern die Welt selbst sei mythisch-göttlich verfaßt, Diesseits und Jenseits seien keine getrennten Sphären, sondern gehörten zusammen. Giegerich schreibt:

> Der Mythos kommt nicht hintennach, als vorwissenschaftliche Erklärung („Theorie über ... ") oder poetische Verzierung oder was immer. *Der Mythos oder das Imaginale ist die der Natur selbst eigene Wildheit.* Im Mythos hat die wirkliche Natur ihre eigene Lebendigkeit. Es gab einst weder einen Baum oder ein Tier in unserem biologischen, noch einen Baumdämon oder eine Tiergottheit in unserem theologischen Sinn. Es steht vielmehr zu vermuten, sagt C. G. Jung einmal, „daß ursprünglich Baum und Dämon eines und dasselbe sind, und daß daher die Trennung derselben ein sekundäres Phänomen … darstellt … " Der Daimon *ist* der wirkliche Baum selbst, und dieser *ist* göttlichen Wesens. Nur solange die mythischen Gestalten in der realen Natur ihre eigentliche Stätte haben, liegt wirklicher Mythos vor.[27]

Mythen seien also keine unterhaltsamen Geschichten, sondern Erkenntnis der wirklichen Welt.

Allgemein werde heutzutage geglaubt (und dies sei ein „Mythos" unserer Zeit), daß unsere Ahnen beim Erlernen des aufrechten Gangs vor einer konturlosen Wand des Anderen, Fremden, gestanden hätten, was ihnen Angst eingeflößt hätte. Um diese Angst zu vertreiben, hätten nun die Ahnen den Dingen Namen und Begriffe gegeben, um sie zu identifizieren, und ebenso seien die Geschichten (Mythen) entstanden. Giegerich bezweifelt jedoch, daß am Anfang der menschlichen Geschichte Leere, Konturlosigkeit und diffuse Angst geherrscht hätten.[28] Er gibt zu, daß sich seine Auffassungen nicht beweisen lassen. Doch die Zeugnisse des archaischen Menschentums scheinen darauf hinzuweisen,

> … daß – so weit wir überhaupt zurückgehen können – gerade am Anfang das menschliche Dasein welthaft war, daß vor allem auch das Singen und Sagen nicht aus dem Selber-Reden, nicht aus dem Namen-*Geben*, sondern aus dem Angesprochensein von einer apriori gestalthaft begegnenden Welt entsprang … Der Mythos war keine Deutung oder Erklärung der Welt, er war die Stimme der Natur selbst.[29]

---

[27] Giegerich, *Atombombe*, S. 145 unter Verwendung eines Zitats von C. G. Jung.
[28] Vgl. a. a. O., S. 246.
[29] Vgl. a. a. O., S. 247.

Wenn Giegerich nun die Identität von Natur und Mythos behauptet, Mythos als „Stimme der Natur“ selbst, so bedeutet dies konsequent, daß auch die natürlich verfaßte Welt imaginaler Natur ist. Was auch immer der Mensch über sich selbst oder über die Natur sage oder denke, sei imaginalen Charakters. Das archaische Menschentum habe selbstverständlich mit Phantasien, mit Zaubermärchen, Mythen, Erfahrungen des Schamanen gelebt. Die Helden dieser Geschichten wanderten von der gewöhnlichen Welt in die jenseitige Welt des Wunderbaren und wieder zurück, und beide Welten gehörten derselben Dimension an. Die Mythologien erzählten vom Umgang der Götter mit den Menschen, dem Verkehr des Schamanen mit den Geistern der Ober- und der Unterwelt. Der Schamane erhalte seine Befähigungen erst von der jenseitigen Welt. Der Mensch habe nicht nur im Hier gelebt, sondern auch im Drüben. Das sei nur deshalb möglich gewesen, weil der archaische Mensch nicht in einem physischen Leib und in einer physikalischen Wirklichkeit eingesperrt gewesen sei, so wie der moderne Mensch, sondern sich in eine ganz andere Dimension hinein erstreckt habe. Sein Leib sei eben mit der ganzen Welt, und damit auch mit der Anderen Welt, verbunden gewesen. Das archaische Menschentum leitete seine Genealogie von den Göttern her, womit gesagt sei, daß sie ihr Eigentlichstes nicht in sich selbst hatten, als Privatbesitz, sondern bei jenen, die nicht Menschen waren. Hier werde das Leben des Menschen in seiner Nicht-Identität, der Differenz des Menschen mit seiner Seele, offensichtlich. Und zu dieser Differenz gehörte es, vom Drüben nicht abgeschnitten zu sein, sondern im Kontakt mit ihm zu stehen.[30] Die Anderwelt des Märchens sei keine Alternative zur Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit selbst, nur mit den Augen desjenigen gesehen, der in die Wesenstiefe eben dieser Wirklichkeit initiiert ist.[31] Es sei die Seele, die im Mythos über sich selbst spreche,[32] und eben damit über die Welt und die Wirklichkeit.

Des weiteren seien Mythen rational nicht verifizierbar. Aber diese wissenschaftliche Kategorie sei bei ihnen auch gar nicht angebracht, gehe es doch gar nicht um Verifizierbarkeit oder Falsifizierbarkeit. Das mythische Denken der archaischen Menschen stehe auf einer ganz anderen Bewußtseinsstufe als das Denken des modernen Men-

---

[30] Vgl. Giegerich, *Drachenkampf*, S. 41f.
[31] Vgl. a. a. O., S. 245.
[32] Vgl. Giegerich, *The Soul’s Logical Life*, S. 123.

schen. Wenn der moderne Mensch mit seiner Reflektiertheit an die Mythen des animabeherrschten archaischen Denkens herantritt und sie mit den Mitteln der formalen Logik, der Begriffe und Prinzipien bearbeitet, verfehle er den Sinn eben der Mythen, von denen er bald berichten wird, daß sie „falsch" seien, sofern sie interne Widersprüche enthielten. Aber genau darum gehe es nicht.

> Über denselben Gott oder Helden können verschiedene Geschichten über dasselbe, etwa über seine Geburt oder seine Genealogie, erzählt werden, ohne daß dies als Widerspruch erlebt werden würde ... Geschichten oder Bilder ruhen in sich selbst. Verschiedene Versionen einer Geschichte können sich gar nicht widersprechen, weil sie nicht miteinander konkurrieren. Jede ist für sich, was sie ist. Der Animus als das Vermögen logischer Begriffe und des Ordnens nach Prinzipien ist auf der Stufe des polytheistischen Mythos nicht ganz abwesend, aber er ist nur latent, nur eingewickelt gegeben.[33]

Jeder Mythos, ja sogar jedes einzelne Ding konnte eine ganze Welt sein. Es habe nicht den Mittelpunkt der Welt gegeben, sondern der Mittelpunkt war ein jeweiliger: „Jeder Tempel, jeder abgetrennte heilige Bezirk war oder enthielt den Mittelpunkt der Erde."[34]

Schon die griechische Aufklärung kritisierte dann die Mythen, was zeige, daß sich der Animus hier schon von der Anima-Welt abgestoßen habe. Hier werde der Mythos reflektiert und mit der Reflexion komme das Ergebnis: Der Mythos sei Schein, eine erfundene Geschichte. „Während die Anima die ruchlose mythenschaffende Tätigkeit der Seele selber ist, bringt der Animus die *Reflexion* darauf, daß die Mythen von der Seele geschaffen wurden."[35] Die Aufklärung, ob nun die griechische oder die abendländische des 18. Jahrhunderts, zeigte mit ihrer Kritik am mythischen, imaginalen Denken, daß sie dieses aufgehoben, unter sich gelassen hätte, und daß sie es in ihrer Eigentlichkeit nicht mehr verstünde, denn jetzt triumphiere das Prinzip, die logische Form des Denkens.

Das imaginale, mythische Denken sei Weltalter von uns getrennt. Um wieder einen Zugang zu diesem Denken zu erhalten, müßten wir unser auf empirisch-faktisches Verstehen aufgebautes Weltbild, seine Grundlagen, in Frage stellen (was eben nicht aufgeben heißt, sondern eine Bewußtmachung bedeutet), und uns öffnen für ein ganz Fremdes.

---

[33] Giegerich, „Die Syzygie. Über die Wirklichkeit der Welt und die Not der Psychologie", in: *Eranos* 57 (1988), S. 235-305, hier S. 250.

[34] Giegerich, *Drachenkampf*, S. 63.

[35] Giegerich, *Die Syzygie*, S. 253 (Hervorhebung von mir).

Dazu gehöre beispielsweise das Anerkennen dessen, daß es für das archaische Denken so etwas wie „Tatsachen an sich“ gar nicht gegeben habe, und das gelte sogar für das Denken über den Kosmos. Der Kosmos, so die allgemeine Auffassung heute, habe mit dem Urknall vor vielleicht 15 bis 18 Milliarden Jahren seinen Anfang genommen, und sei im Prinzip ein unveränderliches Seiendes mit unveränderlichen Naturgesetzen, immer abgesehen von den selbstverständlich vorkommenden internen Veränderungen (Werden und Vergehen von Sternen und Galaxien, Ausdehnung des Kosmos selbst usw.). Nicht so für das mythische Denken. Hier sei der Kosmos nicht das Universum unserer Naturwissenschaft, sondern etwas, das durch menschliches Opferhandeln aus dem „Chaos“ gestiftet werden müsse. Am Anfang gab es nicht das Nichts, weshalb auch eine *creatio ex nihilo* wie im christlichen Dogma – hier zeigt sich die religiöse Abhängigkeit der „objektiven“ Naturwissenschaften – nicht denkbar sei, sondern aller Anfang habe immer schon angefangen. Der Kosmos gelte als aus dem immer schon währenden Chaos geboren, sei in es eingebettet, und es gelte, den Kosmos, das heißt die geordnete Lebenswelt, dem Chaos immer wieder rituell abzutrotzen, damit er nicht neu in das Chaos versinke.[36]

Die Riten auch fast aller altorientalischen Völker, die etwa zur Jahreswende begangen werden, seien Riten, in denen für eine gewisse Zeit das Chaos herrsche. Gerade damit, daß man das Chaos für eine bestimmte Zeit herrschen lasse, in dem die Umkehrung der Welt ihren Ausdruck finde, ihm also Raum und Zeit gebe, werde es bezwungen.[37] Gerade indem das Chaos nicht abgewehrt, sondern sein gelassen, zugelassen werde, liege die Wurzel seiner temporären Destruktion. Aber eben nur temporär. Das Chaos liege als Struktur dem Kosmos zugrunde. Weil das so sei und nicht geändert werden könne, müsse es von Zeit zu Zeit rituell beschworen werden.

Das Ritual diene dabei ursprünglich dem Vollzug dessen, was der Kosmos „verlangt“, es sei Antwort auf seine „Anfrage“. Und die Antwort werde auf seelischer Ebene gegeben. Ritus sei Ausdruck der Seele. Im Ritual sei deshalb das Ich nicht so wichtig. Dieses trete ganz hinter die mythenschaffende Seelentätigkeit zurück.

---

[36] Vgl. Giegerich, *Tötungen*, S. 45f.; Giegerich, *Atombombe*, S. 33.

[37] Vgl. Holger Nielen, *Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, ᶜAšura und Purim*, Berlin 2005, S. 83.

> Beim Ritual kommt es nur auf den wirklichen objektiven Vollzug an, genauer: es kommt auf die peinlich genaue und „richtige“ Durchführung an, denn jeder objektive Fehler im Vollzug ... wäre eine kleinere oder größere Katastrophe. Etwas dabei fühlen, dabei glauben, davon verstehen muß man aber nicht. Fühlen, Glauben, Verstehen gehören dem Ich an. Doch das Ritual wird nicht vom Ich praktiziert und spricht auch nicht das Ich (das „Erste Subjekt“) an. Es spielt sich auf einer ganz anderen Ebene ab, von der wir moderne Menschen zumeist entrückt sind … [38]

Gemeint ist hier die Ebene des „Zweiten Subjekts“, das hieraus seine „mythische Genugtuung“ gewinne.[39] Daß das Ich nicht beteiligt sei, sagt z. B. ausdrücklich der babylonische Priester, wenn er im Opferritual erklärt, nicht er, sondern der Gott habe das Tier getötet. Das ist nicht Schuldabweisung, wie der moderne Mensch glaubt, sondern trägt der Idee Rechnung, daß beim Opfervollzug nicht das Ich, sondern das Nicht-Ich dasjenige ist, das beim Opfer im Vordergrund steht. Der mythische Mensch habe vom Ich abgesehen. Die Götter seien das wahre Subjekt, die tatsächliche Quelle aller Intentionalität und allen Vollzugs, und der menschliche Beitrag bleibe mehr oder weniger unsichtbar bzw. gehe in den Göttern und anderen Numinositäten auf.[40] Zweck der mythisch-rituellen Existenz sei es, sich, das heißt den „ganzen Menschen“, in das Leben und die Welt einzustimmen, z. B. die Sonne auf ihrem Himmelsweg spirituell zu begleiten, um die Kraft der eigenen Seele in und hinter die Bewegung der göttlichen Sonne zu bringen. Das sei Unterstützung und Bindung (*religio*!) an das schlechthin Gegebene, so wie es ist.[41]

Das mythische, imaginale Denken sei freilich nicht tot. Auch wir lebten heute in einem Mythos, nur unerkanntermaßen. Wir bemerkten ihn nicht, weil wir in seinem Schatten lebten. Denn Mythos sei nicht Glaubenslehre oder religiöse Überzeugung, „sondern einfach nur die immanente geistige Form seines [des Menschen: d. Verf.] tatsächlichen Tuns und Denkens.“[42] Was aber ist dann unser heutiger Mythos? Giegerich sagt, es seien die Technik und die Wissenschaft. In sie werde Seele investiert. Wir glauben heute, die objektiven Wissenschaften seien keine Phantasiegebilde, sondern lediglich anwendungsbezogene Operation, die Wissenschaften seien nicht imaginalen Charakters, sie

---

[38] Giegerich, *Tötungen*, S. 66.
[39] Ebd.
[40] Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, S. 135f.
[41] Vgl. a. a. O., S. 140.
[42] Vgl. Giegerich, *Drachenkampf*, S. 229.

seien keine Einbildung, sondern feste Fakten, die jeder, zumindest theoretisch, nachprüfen könne. An ihren Ergebnissen könne man nicht zweifeln. So richtig das auch ist, so zeigt Giegerich doch, daß dies nur die eine Seite der Medaille ist. Denn im Hintergrund durchziehe das Imaginale die Geschichte. Das Sein selbst scheine imaginaler Natur zu sein, das in zwei „Medien“ oder Seinsweisen erscheine: einmal wiederum in der Imaginalität, zum anderen in der Seinsweise, die wir empirisch-faktisch nennen.

Die früheren Schrecken der Nacht, Teufel, Dämonen, Gespenster, Hexen und was es dergleichen gab, seien sicher Einbildungen gewesen, aber damit nicht nichts, denn für die damaligen Menschen waren diese Wesen genauso wirklich wie für uns etwa die Atombombe. Und das Medium, durch das sie sich Präsenz verschafften, sei die Imagination gewesen. Wir müßten lernen, solche Einbildung „als die eine vollgültige Form des Erscheinens (Wahrseins) des Seins zu erkennen, neben der anderen Wirklichkeitsform, die wir technisch oder positiv-faktisch nennen können.“[43]

Unser moderner Begriff der Wirklichkeit müsse aufgeweicht werden.

> Er kann nicht mehr beanspruchen, *die* Wirklichkeit zu bezeichnen und selber den Grund des Seins zu nennen. Die empirische Wirklichkeit erweist sich vielmehr nur als eine von zwei Modalitäten, in denen der unterliegende imaginale Rohstoff des Seins erscheinen kann. Und mußten wir der Einbildung Wirklichkeit zubilligen, so müssen wir jetzt auch erkennen, daß die empirische Realität ihrerseits auch nur *eine* Form der Einbildung (der imaginalen Verfaßtheit der Welt) und keineswegs der schlechthinnige Gegensatz zur Einbildung ist.[44]

Weil wir in der Tradition der Aufklärung steckten, sei für uns die Frage nach der Existenz irrationaler Wesen wie Teufel, Hexen, Gespenster usw. selbstverständlich, und wir sähen das Ungewöhnliche daran nicht. Das Problem an dieser Frage sei nämlich, daß die Antwort auf sie durch das Fragen selbst schon vorweggenommen sei. Denn damit, daß die Schrecken der Nacht in Frage gestellt würden, seien sie schon vernichtet.[45]

Aber so seltsam es klinge, sogar die Wissenschaften selbst gründeten auf dem Imaginalen. Sie seien unser gelebtes mythisches Leben.

---

[43] Giegerich, *Atombombe*, S. 48.
[44] A. a. O., S. 49.
[45] Vgl. a. a. O., S. 53.

Den Ursprung des wissenschaftlich-technischen Denkens verfolgt Giegerich zurück bis ins Mittelalter. Bereits Augustinus fragte die Erde, die Tiere und die Dinge, ob sie Gott seien und erhielt eine negative Antwort (*Confessiones* X, 6). Bei der Suche des Ich nach Gott und dem damit verbundenen pauschalen Abfragen der Natur, die negativ enden mußte, kam letztendlich in der Scholastik die Methode der Annihilation auf. Es ging dabei um die Frage, ob und wenn ja, wie Gott im Raum sei. Diese Methode

> … bestand darin, bei der Argumentation darüber, ob der Raum voll oder leer sei, sich vorzustellen, wie es wäre, wenn Gott die Materie in der Fülle unserer stofflichen Welt teilweise oder im ganzen zerstören würde. Die Imagination der Vernichtung, ja Auslöschung der ganzen Welt steht hinter der modernen Naturwissenschaft.[46]

Die Idee der Vernichtung der Welt habe eine Rolle bei den Naturforschern und Philosophen Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, George Berkeley und Isaac Newton gespielt. Galileo Galilei setzte den leeren Raum, um den freien Fall denken zu können. Der leere geometrische Raum sei die Voraussetzung für die Physik gewesen. Natürlich habe es diese Idee auch schon bei den alten Griechen gegeben, aber erst mit der beginnenden Physik als Naturwissenschaft an der Schwelle von Neuzeit und Aufklärung werde die stoffliche Weltwirklichkeit imaginal weggewischt.[47] Daraus zieht Giegerich zwei Schlüsse:

> … erstens, daß das, was wir im Abendland die Realität nennen, Kunstprodukt ist, Resultat einer bestimmten Art von Herstellung, jener, die in sich das Wesen der absoluten Zerstörung der längst vorliegenden Natur hat; und zweitens, daß die Naturwissenschaft in der Imagination der Seele gründet, woraus natürlich nicht die Nichtigkeit der Naturwissenschaft, sondern umgekehrt die Realität der Imagination, die Wirklichkeit der Psyche folgt.[48]

Und wie sieht unsere Wirklichkeit heute aus? Wir halten uns seelisch längst in der Technik und nicht mehr in der Natur auf: wir sind umgeben von Radio und Fernsehen, die mit unsichtbaren Wellen arbeiten, von Computern, Internet, E-Mail, die mit reiner unsichtbarer Information gefüttert werden, Bits und Bytes, für niemanden wahrnehmbar. Die Nuklearphysik mit ihren Teilchenbeschleunigern, in die Milliarden von Euro gesteckt wird, arbeitet mit kleinsten Teilchen, Atomen,

---

[46] Giegerich, *Drachenkampf*, S. 98.
[47] Vgl. a. a. O., S. 98f.
[48] A. a. O., S. 99.

Neutronen, Elektronen, Positronen. Und auch die Gentechnologie und die Molekularbiologie versuchen durch Eindringen in das Kleinste, nicht mehr Sichtbare, den Menschen zu „entschlüsseln“. Giegerich postuliert, in der Unnatürlichkeit der technischen Wirklichkeit unsere neue Gestalt der Natur wiederzuerkennen. Das Nicht-Imaginale des Positiv-Faktischen sei die neue Form der Imaginalität. Denn Wissenschaft und Aufklärung seien trotz ihrer gegenteiligen Beteuerungen keineswegs etwas Rationales, sondern ein großes Ritual, nämlich den Menschen vom natürlichen Seinsstil in den technischen zu transportieren.[49]

3. Was ist Religion?

So wie unsere technisch-wissenschaftliche Wirklichkeit auf der Imaginalität fußt, so auch die Religion. Um eines vorwegzunehmen: Giegerich setzt sich vornehmlich mit der eigenen Religion, also dem Christentum, auseinander. Hierbei setzt er an der Theologie an, von der er sagt, daß sie das Christentum von innen kenne. Giegerich versucht nun, das Christentum von außen mit Hilfe der Psychologie zu sehen. Er setzt hermeneutisch mit dem Unterschied von innen und außen ein. Die Theologie kenne die Religion von innen, während die Psychologie sie von außen betrachte. Giegerich unternimmt es nun, sich ganz auf die christliche Lehre einzulassen, wobei er einen Standpunkt außerhalb des Christentums einnimmt. Das Problem sei nämlich, daß die Theologie sich nur eigen-sinnig (!) mit der eigenen Lehre identifiziere, womit sie methodisch in sich eingeschlossen bleibe. Trotz der Methode des objektiven Forschens könne sie sich selbst nicht objektiv gegenübertreten.

Die Psychologie dagegen verlange gerade, daß man das mit dem Eigenen Identifiziertsein auflöst. Zum „Text“ des Christentums gehörten nicht nur die Evangelien oder das, was Augustinus, Thomas von Aquin oder Martin Luther lehrten, sondern auch die Belehrung über sich selbst durch ein Nicht-Ich.[50] Denn das Selbstbild gewähre gar keinen Zugang zum Innersten des zu Verstehenden, sondern zeige immer nur die oberflächliche „Sonntagsseite“ des Bewußtseins, die

[49] Vgl. Giegerich, *Atombombe*, S. 81f.
[50] Vgl. a. a. O., S. 230.

Subjektivität des Erlebens.[51] Dabei erklärt Giegerich, daß die Psychologie keinen archimedischen Punkt außerhalb habe, sondern lediglich „die Phänomenologie der religiösen Imagination, also hier: der Gehalte der christlichen Religion selbst,“[52] die Bilder, Mythen und Rituale.

Man könnte auch sagen: Religion ist Phantasie. Alle großen Ideen der Religionen, ob nun der „Sohn Gottes“, die „Präexistenz der Seele“, die „Auferstehung“, das „Leben nach dem Tod“ usw. seien Phantasien. Es könne nun aber nicht Aufgabe der Psychologie sein, Phantasien als nichts als Phantasien zu entlarven und durch eine „richtige Darstellung“ zu ersetzen, wie das die Religionskritik tue, sondern es gehe darum, mit ihnen zu arbeiten und tiefer in sie hineinzukommen, um so ihren Sinn und ihr Ziel zu erfahren.[53] Denn die Wirklichkeit der menschlichen Welt sei imaginalen Charakters. Giegerich weist darauf hin, daß C. G. Jung die Bilder *als* Bilder, die Fiktionen *als* Fiktionen, nicht nur ernstnahm, sondern als wesenhafte Wirklichkeiten anerkannt habe. Mit anderen Worten: „Jung glaubte an den Ernst, die Würde und die eigenständige Wirklichkeit dessen, was … überhaupt keine physisch-reale Basis hat.“[54]

Auf dem Boden der Theologie setze die Psychologie mit kritischen Fragen ein: Was ist damit gesagt, daß Gott ein Gott der Liebe ist? Was heißt es, wenn wir erlöst sind? Verstehen wir auch, was damit gesagt ist? Was vom eigenen Bewußtsein als Erlösung erlebt wird, kann von seiner anderen Seite vielleicht als Schicksalslast empfunden werden. Könnte die Idee, „erlöst zu sein“, vielleicht das Problem des menschlichen Daseins sein?[55] All diese Fragen beantwortet Giegerich nicht einfachhin, er stellt sie zunächst nur in den Raum, um aufzuzeigen, wie das Christentum von außen betrachtet werden kann, mit welchen Fragen es z. B. von anderen Religionen oder Philosophien her „bedrängt“ werden könnte, bedrängt hier im Sinne von „in Frage stellend verstehen wollen“.

Laut Giegerich setzt das Christentum einen Bruch mit den mythischen Religionen, für die Gott, das Göttliche oder die Götter in der natürlichen Welt vorfindlich gewesen seien. Die Glaubenswahrheiten des Christentums seien gerade nicht ein in der Welt Vorfindliches wie

---

[51] Vgl. a. a. O., S. 232.
[52] A. a. O., S. 226.
[53] Vgl. a. a. O., S. 227.
[54] Wolfgang Giegerich, „Die Herkunft der psychologischen Erkenntnisse C. G. Jungs“, in: *Gorgo* 7 (1984), S. 1-31, hier S. 13.
[55] Vgl. Giegerich, *Atombombe*, S. 230f.

Bäume, Steine, Kühe. Die Dinge der natürlichen Welt hätten lediglich Verweischarakter auf Gott. Damit aber würden die christlichen Wahrheiten gegenüber der Wirklichkeit immunisiert, Wahrheit und Wirklichkeit träten auseinander. Auch dann, wenn dies geschehe, arbeite die Psychologie mit religiösen Ideen als substantiellen Wirklichkeiten. Und diese könnten den Menschen verändern. So habe auch das Christentum den Menschen verändert. Es sei den jungen, paganen Völkern eingepflanzt worden und sei zu einer allbeherrschenden geistigen Macht aufgestiegen.

Giegerich kommt nun zu dem Schluß, daß, wie wir auch von der Seele ganz umgeben sind, nun auch als Menschen des Abendlandes vom „gesamten Text" des Christentums umgeben seien, und daß das Christentum eine tatsächliche Macht in unserer Seele sei. Verantwortlich für den „Aberglauben", nur wer sich bewußt für das Christentum entscheide, könne auch Christ genannt werden, macht Giegerich die Idee der Glaubenswahrheit, wonach geglaubt werde, nur das bewußt Geglaubte und Gemeinte sei das einzig Entscheidende. Mit diesem Vorurteil werde das Reich des Ichbewußtseins aufgebaut und das Reich der Seele abgeschnitten. Neuzeit und Aufklärung mit ihrem antikirchlichen Geist seien genauso christlich wie das Mittelalter. Der moderne Mensch wie auch die Theologie glaubten, das Christentum bestünde nur in den Aussagen oder Überzeugungen von Menschen. Damit aber werde der Gehalt der Religion mit Theologie gleichgesetzt.

Und so versuche nun auch die heutige theologische Forschung mittels historisch-kritischer und anderer Methoden, dem Eigentlichen und Ursprünglichen der christlichen Religion näherzukommen, und erkenne nicht, daß eine solche Forschungsarbeit gerade vom „Urphänomen" wegführe und in einen künstlichen, mit „ausgeklügelter wissenschaftlicher ‚Detektivarbeit'" erzeugten Bewußtseinsgegenstand, das heißt einen Gegenstand *unseres* Denkens, verwandelt werde.[56]

Was aber ist dann *das* Christentum? Es sei hier angemerkt, daß gerade von der Theologie häufig die Bemerkung kommt, daß es *das* Christentum gar nicht gebe, sondern verschiedene Strömungen, Richtungen, Bewegungen, die Urgemeinde, die Kirchenväter, die Scholastik, Meister Eckhart, Martin Luther, Ignatius von Loyola, verschiedene Konfessionen, Sekten usw., so daß man den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehe. Doch das weist Giegerich zurück, weil die

[56] Vgl. a. a. O., S. 233-237.

Theologie sich so der Konfrontation, dem Von-Außen-Gesehenwerden zu entziehen versuche.[57] Giegerich schreibt:

> Das „eigentliche Christentum“, sein wahrer lebendiger Kern, sind die großen einfachen, aber mächtigen Bilder und biblischen Geschichten, die seit alters in der Seele des abendländischen Menschen leben und dort ihr Wesen treiben … Um eine mächtige affektiv geladene *Erfahrung* von einer bestimmten inhaltlichen Qualität, die sich in einem entsprechenden Bild kristallisiert, etwa Christus der Gekreuzigte und Auferstandene als der Erlöser, sammeln sich wie um einen Magneten andere Bilder und Vorstellungen, die weniger nach der logischen Zusammengehörigkeit als bildhaft-assoziativ und wegen ihres gemeinsamen Gefühlstons zueinander stimmen … Das Korrelat der Religion ist nicht das theologische Bewußtsein noch das subjektive religiöse Erleben (welches auch ein Bewußtseinsmoment ist), sondern die unbewußte objektive Psyche, das „Zweite Subjekt“. Wie die gelehrte Theologie das Christentum versteht, ist zwar intellektuell hochinteressant, aber religiös eher irrelevant.[58]

Psychoanalytisch ausgedrückt geht es in der Religion nicht um das Ich, sondern um das Es.[59]

Als Angehörige des Abendlandes stünden wir alle in der Tradition des Christentums, so Giegerich an anderer Stelle, und es sei Augenwischerei zu vermeinen, wir könnten uns als „Nicht-Christen“, Freigeist, Atheist oder Rationalist von diesem Erbe wegstehlen. Wir versuchten nach den schrecklichen Erfahrungen mit dem Christentum und auch mit dem Nationalsozialismus, unser Bewußtsein unschuldig zu halten, und meinten, mit dem Hinweis auf die Last des Christentums mit Kreuzzügen, Inquisition, Hexenverbrennungen, Segnung von Waffen für den Krieg usw. uns neureligiös orientieren zu können, oder ein Konglomerat aus den guten, gewaltfreien Aspekten verschiedener Religionen bilden zu müssen, das uns, dem ICH, in den Kram passe. Aber Giegerich warnt davor. Denn es sei naiv zu glauben, man habe mit dem Glauben an die Überwindung von unangenehmen Lasten diese schon wirklich überwunden. Der moderne Mensch heute sei mit den „Sinnprodukten“ des Abendlandes unzufrieden oder finde sie gar moralisch verwerflich (Kolonialismus). So suche er in fremden, meist fernöstlichen Religionen einen neuen Sinn. Diese Idee sei eine Apperzeption der Religion als Ware, die im Supermarkt feilgebo-

[57] Vgl. a. a. O., S. 236.
[58] A. a. O., S. 237f.
[59] Vgl. a. a. O., S. 241.

ten werde. Was einem am besten gefalle, werde „eingekauft,“[60] womit sich zeige, daß der Kapitalismus und der Verbrauch die eigentliche Religion heute seien.

Damit werde man aber psychisch in eine nur noch ideale Welt eingelullt, die sich mit der Wirklichkeit nicht mehr berühre.

> Wir stehen in einer wirklichen Geschichte, einer wirklichen Tradition, wir leben in einer wirklichen Gesellschaft an einem bestimmten geschichtlichen und geographischen Ort. Wir können nicht einfach aussteigen und unsere Tradition abschütteln, zumindest nicht wirklich. Wir können uns nicht einfach aussuchen, was wir glauben sollen, und verwerfen, was uns nicht gefällt. Es steht mir nicht frei, Moslem, Tantrist, Buddhist oder Taoist zu werden … [61]

Die Frage, die sich hier allerdings stellt, ist die, wie man das Christentum von außen betrachten kann, wie Giegerich es tut, wenn man doch als Angehöriger des Abendlandes nie aus ihm herauszutreten in der Lage ist. Dies ist aber möglich, wenn man das Christentum zum einen als „Gegenstand“ der „psychologischen“ Forschung ansieht, zum anderen aber als umfassenden Grund der abendländischen Seele; so wie man eine Linguistik der deutschen Sprache als Gegenstand von außen betreiben kann und sich dabei doch in der derselben Sprache aufhält.

Wir sollten also vielmehr innehalten und dessen eingedenk sein, was das Christentum vollbracht, vollzogen, hat und unsere Tradition in vollem Bewußtsein ihrer Lasten annehmen. Die Geschichte des christlichen Abendlandes sei eine von *seelischen* Brüchen (Vernichtung des Mythischen und Göttlichen in der Natur), für die nicht das Ich verantwortlich sei. Eine Psychologie, die nichts von den Brüchen in der Geschichte der Seele wisse, könne auch den seelischen Verwundungen nicht gerecht werden. Sie tue so, als sei der Gottesverlust des Menschen *seine* Nachlässigkeit.[62] Dabei geht Giegerich nicht von dem Gottesbild der Moderne aus. So wie die aufklärerische Frage „Gibt es Teufel, Dämonen, Gespenster, die Schrecken der Nacht?“ schon eben diese Phänomene vernichtet[63] und in ihrer Imaginalität nicht mehr verstanden hatte, so müsse auch die Frage, ob Gott existiere oder nicht, selbst destruiert werden. Wir meinen heute,

[60] Vgl. Giegerich, *Tötungen*, S. 176.
[61] A. a. O., S. 177.
[62] Vgl. Giegerich, *The Soul’s Logical Life*, S. 178.
[63] Vgl. Giegerich, *Atombombe*, S. 53.

… die Menschen der Urkulturen hätten aus ihren eigenen Wunschbildern heraus die Göttlichkeit, Beseeltheit in die Dinge hineingelegt. Daß die Sonne ein Gott für sie gewesen sei, wäre ihre (abergläubische) Meinung gewesen. Und wir können nicht begreifen, daß es genau umgekehrt ist. Daß die Dinge selbst, in ihrer Jeweiligkeit, sagen: „Ich bin Gott", das gerade ist die unverstellte *Wirklichkeit* der Natur.[64]

Giegerich versteht Gott nicht als ein seiendes Wesen im Reich der Transzendenz, sondern als Tiefendimension einer Erfahrung von Wirklichkeit.[65]

Es geht also nicht mehr um die Frage „Gibt es Gott oder nicht?" sondern um die Frage, wo und in welcher Weise er erscheint.

Religion heißt also nichts anderes als den Anforderungen des jeweiligen Gottesbildes, das in und durch die Seele lebt, nachzukommen. Religion bedeutet, um mit Jung zu sprechen, nicht nach unseren subjektiven Bedürfnissen zu leben, sondern einem objektiven Gebrauchtwerden zu entsprechen. Dieses Gebrauchtwerden besteht darin, das symbolische Leben zu leben, sich in den Dienst der Dinge zu stellen, damit sie seien.[66] Was diese Dinge im einzelnen sind, kann dabei ganz verschieden sein, und ist natürlich abhängig von historischen, geographischen, sozialkulturellen und anderen Faktoren. Unsere Dinge, unser universaler Gott heute bestehe laut Giegerich in virtueller Realität, Geld, Information, Nihilismus.[67]

Mit ihnen habe die Psychologie heute als den Göttern der Moderne umzugehen. Psychologie müsse eine Psychologie „mit Göttern" sein, wobei die Götter in ihrer Jeweiligkeit anzuerkennen und ernstzunehmen seien (die Götter der archaischen Zeit, der „absolute" Gott des Christentums, die modernen „Götter" der technischen Welt).

Religion sei die „ ‚sorgfältige Beachtung des Vorkommenden', … das Zugewendetsein zum Zweiten Subjekt, die Empfänglichkeit für die Tiefe der wirklichen Phänomene."[68] Mit anderen Worten: Religion ist der angemessene Umgang mit dem, was in den seelischen Regungen des Menschen bezüglich der fundamentalen Fragen des Lebens zum Ausdruck kommt.

---

[64] Giegerich, *Drachenkampf*, S. 95.
[65] Vgl. Giegerich, *Atombombe*, S. 281f.
[66] Vgl. Giegerich, *Das Begräbnis der Seele*, S. 253f.
[67] Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, S. 177.
[68] Giegerich, *Drachenkampf*, S. 226.

4. Fazit für die Religionswissenschaft

Eines vorweg: Wir können als Religionswissenschaftler natürlich nicht auf empirische Forschung verzichten. Religionswissenschaft ist eben keine aufgehobene Wissenschaft, so wie Giegerich die Psychologie betrachtet. Sie arbeitet mit religiösen Texten, mit Geschichte, mit Menschen, die eine Religion leben, also mit Faktizität. Warum dann aber überhaupt die vorliegende Erörterung?

Mir ging es bei der Darstellung der Positionen Wolfgang Giegerichs darum, daß er die Problematik unseres modernen Bewußtseinsstandes deutlich macht, daß er Sachverhalte in Frage stellt, die uns selbstverständlich erscheinen, die es bei näherem oder weiterem Hinsehen oder einem Standpunktwechsel gar nicht sind. Es ging um die Frage, wie und was wir denken, wenn wir versuchen, uns einmal von außen zu betrachten, und dies im Bereich unserer Geschichte, Religion und Seele. Giegerichs Position ist eine phänomenologische. Meine Idee ist es nun, daß bei der religionswissenschaftlichen und religionsphänomenologischen Forschung nicht nur Einfühlung und Zurückhaltung im Urteil gefordert sind, sondern auch unsere Fragestellung auf das „Zweite Subjekt" in anderen Religionen diskutiert werden muß.

Im Grunde geht es wieder um Fragen der Religionsphänomenologie, also darum, daß wir, wenn wir über Religion(en) sprechen, nicht beim Empirischen stehen bleiben können. Die Frage nach dem Sinn von religiös bestimmten Handlungen und Denkweisen ist ebenso relevant wie die Sammlung empirischer Daten. Aber wenn die Religionswissenschaft bei der Sammlung empirischer Daten stehen bleibt und die Sinnfrage, die Frage nach dem Zweck, nach dem Warum, nach dem Phänomen, nach dem philosophischen Hintergrund, nicht stellt, das Andere nicht (be)denkt, dann ist man kein Religionswissenschaftler, sondern bestenfalls Historiker oder Philologe.

Das scheint mir momentan ein großes Problem innerhalb der Religionswissenschaft zu sein: Das Festhalten am Empirismus, weil wir in einer Zeit leben, in der der Geist sich ganz den Naturwissenschaften verschrieben hat, und mit dessen Methoden arbeiten will, ohne zu berücksichtigen, daß religiöse Phänomene geistig-seelische Phänomene sind. Die Religionswissenschaft – aber nicht nur sie, auch andere Wissenschaften, insbesondere die heute herrschende Psychologie –

halten fest an der „Metaphysik der Naturwissenschaften“[69]. Mit dieser Metaphysik werden religiöse Phänomene, ja selbst die Gläubigen von Religionen nicht mehr ernstgenommen. Die in der Phänomenologie diskutierte Scheidung zwischen der Innen- und Außenbetrachtung

> … ermöglicht die Eliminierung des Phänomens (nämlich der Götter), eine Eliminierung dadurch, daß ihm, ohne daß es total verschwinden würde, doch sein logischer Status als Wirklichkeit genommen und es zu einer bloß subjektiven Vorstellung der Gläubigen reduziert wird.[70]

Die Frage, die sich hier stellen könnte, wäre die, weshalb Giegerich hier die Trennung von „innen und außen“ ablehnt, wenn er sie doch bei seiner eigenen psychologischen Betrachtung des Christentums selbst angewendet hat. Eine mögliche Antwort wäre, daß es darauf ankommt, ob man durch diese Trennung die Wirklichkeit des zu betrachtenden Phänomens eliminiert oder nicht. Wird diese Wirklichkeit eliminiert, dann nimmt man den Gläubigen nicht mehr ernst. Aber was ist eine Religionswissenschaft wert, die die Äußerungen von Gläubigen als *bloß subjektiv* hinstellt und keine eigentliche Wirklichkeit zuerkennt? Sie wäre damit nur eine versteckte Form von Religionskritik.

Es wird dann völlig außer acht gelassen, daß sich das, was der Gläubige glaubt, gar nicht auf der empirischen Ebene bewegt (sondern auf der imaginalen), und deshalb auch auf dieser Ebene nicht zu finden ist. Empirisch wird höchstens festgestellt, daß es da Gläubige gibt, die erklären, sie würden dieses oder jenes glauben oder hätten diese oder jene religiöse Erfahrung gemacht, oder man beschreibt beispielsweise ein religiöses Fest und erzählt, wie welche Menschen was tun oder welche Aufgaben sie verrichten. Das wird dann aufgezeichnet und für die Nachwelt hinterlassen. Es kann aber nicht Aufgabe der Religionswissenschaft sein, es dabei bewenden zu lassen.

Die Religionswissenschaft muß sich nicht, wie Wolfgang Giegerich das von der Psychologie fordert, als aufgehobene Wissenschaft verstehen. Wohl aber hat sie sich meiner Meinung nach auf die imaginale Wirklichkeitsebene der Seele einzulassen, wenn sie denn behaupten will, etwas von Religion verstanden zu haben.

---

[69] Giegerich, *Tötungen*, S. 103.
[70] Ebd.; vgl. dazu auch Nielen, *Prozessionsfeste*, S. 56-65.

Andreas Kött

Nietzsches genealogische Bestimmung der Religion vor dem Hintergrund evolutionär-religionstypologischer Überlegungen

Religion ist ein zentrales Thema im Werk Friedrich Nietzsches. Generell denkt man dabei zunächst an seine Spätschrift *Der Antichrist*, in der viele eine Abrechnung mit den „nihilistischen Religionen", also dem Christentum, Judentum und Buddhismus sehen, doch auch in seinen übrigen Schriften und dem Nachlaß findet man viele Aphorismen, in denen er das Thema Religion im allgemeinen, aber auch die konkreten Religionen behandelt.

In der folgenden Studie möchte ich der Frage nachgehen, ob seine Auseinandersetzungen mit den Religionen primär dem Zweck dienten, seine Religionskritik zu untermauern, oder ob man eher die Umkehrung dieses Sachverhaltes annehmen muß, nämlich daß seine Religionskritik Ergebnis seiner historisch-wissenschaftlichen Analyse des Phänomens Religion darstellt. Ist letzteres der Fall, stellt sich die Frage, inwieweit seine Darlegungen zum Ursprung und der historischen Entwicklung der Religion mit unserem heutigen religionsgeschichtlichen Wissen und unseren Erkenntnissen über die Evolution der Religion kompatibel sind. Um diese Fragen zu beantworten, werde ich zum einen seine Ausführungen zu diesen Themen darstellen und mich zum anderen mit der Fragestellung beschäftigen, inwieweit Nietzsches Analyse der Religion und der Religionen in ein evolutionär-relgionstypologisches Modell integrierbar sind.[1] Um Nietzsches religionshistorische Studien angemessen bewerten zu können, gilt es, sich zunächst mit seiner Methode der Genealogie zu beschäftigen.

[1] Dazu werden ich folgende Typologien heranziehen: Karl-Heinz Ohlig, *Religion in der Geschichte der Menschheit. Kontinuität und Umbrüche in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins*, Darmstadt 2002; Carsten Colpe, „Religionstypen", in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, S. 425-434; Andreas Kött, „Religionsgeschichte der reflexiven Nachbesserungen. Modell einer evolutionären Religionstypologie auf der Basis der Systemtheorie", in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56 (2004), S. 289-316.

1. Die Methode der Genealogie

Die Entwicklungsgeschichte der Kulturen interessiert Nietzsche bereits in frühen Jahren. Im Alter von sechzehn Jahren verfaßte er einen Text, in dem er sich mit der „Kindheit der Völker“ beschäftigt.[2] Dabei scheint er noch ganz von der Hegel'schen Geschichtsauffassung eingenommen zu sein, da er die Entwicklungsgeschichte der Religion im Christentum, das „den einigen Gott als Urquell alles Seins“[3] verkündet, zum Abschluß kommen läßt.

Dieses Interesse an historisch-genetischen Zusammenhängen wird Nietzsche für den Rest seines Lebens nicht mehr loslassen. Durch die Werke Max Müllers, mit denen er sich in seiner Zeit als Professor für Philologie in Basel auseinandersetzte,[4] wird er in seiner vergleichenden Betrachtungsweise der Kulturen bestärkt. Doch Nietzsche versteht nicht nur die Sprachen, sondern alle menschlichen Lebensvollzüge als Schriften, die es zunächst zu lesen und dann zu deuten gelte.[5] Mit seiner philologischen Methode knüpft Nietzsche an die historischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts an, begegnet ihnen aber gleichzeitig mit Kritik. Er wirft ihnen vor, daß, wie es Michel Foucault formuliert, die „Geschichte der Historiker einen Standpunkt außerhalb der Zeit einnimmt; sie nimmt eine apokalyptische Objektivität in Anspruch, damit hat sie bereits eine ewige Wahrheit, eine unsterbliche Seele, ein immer identisches Bewußtsein vorausgesetzt“.[6] Nietzsche lehnt es ab, Geschichte als eine metaphysische Kontinuität auszulegen, die auf ein *telos* zusteuert.

Grundsätzlich geht er auf Distanz zu überlieferten Sinnangeboten und fordert von der historischen Philosophie Voraussetzungslosigkeit. Im Gegensatz zu einer Sichtweise, die in der Geschichte die metaphysische Entwicklung der Wahrheit, des absoluten Geistes oder des

---

2 Vgl. Friedrich Nietzsche, „Die Kindheit der Völker“, in: ders., *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1.1, S. 235-243.

3 A. a. O., S. 239f.

4 Vgl. Johann Figl 1982, „Religionen in der Moderne. Nietzsches Diagnose, ihre Probleme und Perspektiven“, in: Renate Reschke (Hg.), *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestages Friedrich Nietzsches*, Berlin 2001, S. 65-75, hier S. 66.

5 Vgl. Johann Figl, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Düsseldorf 1984, S. 216, S. 244f.

6 Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., *Zur Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M. 1978, S. 83-109, hier S. 96. Vgl. KSA 2.24f. (MA I, 2).

Seins sucht, will er die Zufälligkeiten des Werdens darstellen und in diesem Werden den „historischen Sinn“ entdecken, wobei er unter historischem Sinn „die Fähigkeit versteht, die Rangordnung von Werthschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch gelebt haben … “.[7]

Nietzsche will die Entstehung und die „Höherentwicklung“ der Religion allein aufgrund des immanenten Werdens herausarbeiten bzw. das Werden als einen historischen Sinn auslegen. Das bedeutet, daß er den Relativismus, den die vergleichende Betrachtungsweise der Kulturen zur Folge hat, überwinden will.[8] Eine Höherentwicklung einer Religion liegt seines Erachtens dann vor, wenn dieses geschichtliche Ereignis bzw. diese geschichtliche Epoche eine lebenssteigernde Funktion erfüllt.[9] Doch was als lebenssteigernd angesehen wird, ist letztlich standpunktabhängig. Folglich kann auch Nietzsche den Relativismus der historisch vergleichenden Analyse nur dadurch überwinden, indem er einen neuen Relativismus einführt.

Die von ihm modifizierte historische Methode nennt Nietzsche in seinen Spätschriften Genealogie. Unter einer Genealogie wurde bis Nietzsche lediglich Ahnenforschung verstanden.[10] Nietzsche sieht in seinem methodischen Vorgehen eine Analogizität zur Ahnenforschung. Diese fängt ihm zufolge in der Gegenwart an und stößt, je weiter sie zurückgeht, auf eine immer größer werdende Zahl[11] von Herkünften. Das heißt, daß eine Genealogie es „nicht mit einer wachsenden Plausibilisierung, sondern mit einer wachsenden Hypothetisierung der Herkünfte zu tun“ hat.[12] Folglich muß eine Genealogie der

---

7 KSA 5.157 (JGB 224). Die Schriften Nietzsches werden nach der *Kritischen Studienausgabe* in 15 Bänden, erschienen im dtv-Verlag, zitiert. Die erste Zahl steht für den Band, die zweite für die Seite. In der Klammer ist zusätzlich die jeweilige Schrift und die Aphorismus-Nr. angegeben, wobei für die Schriften die in der Literatur üblichen Abkürzungen verwendet werden: AC = *Der Antichrist*, FW = *Die Fröhliche Wissenschaft*, GM = *Zur Genealogie der Moral*, GT = *Die Geburt der Tragödie*, JGB = *Jenseits von Gut und Böse*, M = *Morgenröthe*, MA = *Menschliches, Allzumenschliches*, UB = *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Za = *Also sprach Zarathustra*.

8 Vgl. Elisabeth Heinrich, *Religionskritik der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Freiburg 2001, S. 13.

9 Vgl. a. a. O., S. 72, S. 334.

10 Vgl. Odo Marquard, „Genealogie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, 268f.

11 Vgl. KSA 2.41f. (MA I, 20).

12 Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Darmstadt 1994, S. 64.

Religion, je weiter sie in die Vergangenheit blickt, von einer zunehmenden Anzahl von Herkünften ausgehen. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist eine Frage, die meines Erachtens auch empirisch nur schwer zu beantworten ist, da man dann Herkünfte als Einheiten bestimmen können müßte. Dabei besteht die Gefahr, daß die vorgenommenen Grenzziehungen subjektiver und damit willkürlicher Natur sind.

Die Tatsache, daß Nietzsche sich mit dem Ursprung der Religion beschäftigt hat, provoziert die Frage, inwieweit dies mit seiner Methode der Genealogie vereinbar sei. Theorien, die sich mit diesem Thema befassen, sind alle hypothetischer Natur, da der größte Teil der Vorgeschichte im Dunkeln oder bestenfalls im Dämmerlicht liegt. Einige dieser Theorien kommen zu dem Ergebnis, daß der Ursprung der Religion sich in verschiedenen Kulturen auf ähnliche Art vollzogen habe. Niklas Luhmann ist der Ansicht,

> … dass es von sehr verschiedenen Ausgangskonstellationen aus, also „äquifinal", zur Entwicklung von magischen Rezepturen und Riten kommt, die, gewissermaßen evolutionsgetestet, Konformität und Abweichung unterscheidbar machen und damit spezifisch religiöse Beobachtungen ermöglichen, die von anderen Sinnfeldern unterschieden werden können.[13]

Von diesem Standpunkt aus betrachtet widerspricht eine Bestimmung des Ursprungs der Religion nicht Nietzsches genealogischer Methode.

Nietzsche ist sich durchaus bewußt, daß die genealogische Analyse der Religion eine Relativierung des Wahrheitsanspruches der Religion darstellt und damit auch seiner Religionskritik in die Hände spielt. Er stellt fest, daß die Genealogie eine „historische Widerlegung" ermögliche, die er als „endgültig" betrachtet:

> Ehemals suchte man zu beweisen, dass es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube eine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig.[14]

Und an anderer Stelle führt er aus:

---

[13] Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, S. 214. Vgl. auch Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 1, *Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis*, Freiburg 1976, S. 43; Harald Strohm, *Über den Ursprung der Religion oder: Warum Inda mit dem Dreirad zur Hochzeit kam*, München 2003.

[14] KSA 3.86 (M 95).

Eine Religion zum Beispiel, die in historisches Wissen … umgesetzt werden soll, eine Religion, die durch und durch wissenschaftlich erkannt werden soll, ist am Ende dieses Weges zugleich vernichtet. Der Grund liegt darin, dass bei der historischen Nachrechnung, jedes Mal soviel Falsches, Rohes, Unmenschliches, Absurdes, Gewaltsames zu Tage tritt, dass die pietätvolle Illusionsstimmung nothwendig zerstiebt.[15]

Doch letztlich, und das weiß auch Nietzsche, stellt die genealogische Methode die Überwindung des Gottesglaubens nur in Aussicht. Eine apodiktische Gewißheit, daß es keine metaphysische Welt gibt, kann auch mit dieser Methode nicht erreicht werden kann.[16]

2. Der Ursprung der Religion

Nietzsche redet nicht nur von *den* Religionen, wie es die genealogische Methode vermuten lassen könnte, sondern auch von *der* Religion. So fragt er nach der „Wahrheit in der Religion", dem „Sinn des religiösen Cultus" und eben auch nach dem „Ursprunge des religiösen Cultus".[17] Folglich geht er bei der Bestimmung der Religion nicht nur genealogisch, sondern auch funktional vor.

2.1 Beherrschung der Natur

Die ausführlichste Darstellung des Ursprungs der Religion gibt Nietzsche in seiner Schrift *Menschliches, Allzumenschliches*.[18] „Der Sinn des religiösen Cultus'", so faßt Nietzsche seine Ausführungen zu diesem Thema zusammen, „ist, die Natur zu menschlichem Vortheil zu bestimmen und zu bannen, also ihr eine *Gesetzlichkeit einzuprägen, die sie von vornherein nicht hat*."[19] Nietzsche beschreibt den archaischen Menschen als jemanden, dem jeder Begriff von natürlicher Kausalität fremd sei und der noch nichts von Naturgesetzen wisse. Die Natur komme ihm regellos vor, das heißt, daß sie für ihn nicht berechenbar sei. Das Sichere, das Berechenbare sei für die archa-

---

15 KSA 1.296.
16 Vgl. KSA 2.29 (MA I,9).
17 KSA 2.109-115 (MA I, 110f.).
18 Vgl. KSA 2.112-116 (MA I, 111).
19 Ebd.

ischen Gemeinschaften der Mensch selbst: „Ihm muß die Natur – die unbegriffene, schreckliche, geheimnisvolle Natur – als das *Reich der Freiheit*, der Willkür, der höheren Macht erscheinen, ja gleichsam als eine übermenschliche Stufe des Daseins, als Gott."[20] Da sich der archaische Mensch von den Willkürlichkeiten der Natur abhängig weiß, suche er nach Wegen, diese Willkürlichkeiten einzugrenzen. „Das Nachdenken der magie- und wundergläubigen Menschen geht dahin, *der Natur ein Gesetz aufzulegen* – : und kurz gesagt, der religiöse Cultus ist das Ergebnis dieses Nachdenkens."[21]

Letztlich versuche man durch Flehen, Gebete und regelmäßige Opfer sich die Mächte der Natur geneigt zu machen, um sich damit die Möglichkeit zu schaffen, auf die Mächte der Natur Zwang ausüben zu können. Elisabeth Heinrich bezeichnet diese Art, über die Natur Herr zu werden, als eine „soziomorphe Projektion"[22]: Religion als Kompensation der eigenen Unwissenheit. Letztlich nimmt Religion hier die Funktion ein, die Hermann Lübbe als Kontingenzbewältigung und Luhmann als die Bestimmung des Unbestimmbaren bezeichnen. Die Rituale dienten als Chiffren, um die Unmöglichkeit der Kontingenzbewältigung bzw. die Paradoxie der Bestimmung des Unbestimmbaren zu invisibilisieren.[23] Nietzsche schätzt diese Form der Religion, da sich der Mensch mit seiner Ohnmacht gegenüber der Natur nicht zufrieden gebe. Der Mensch wolle nicht willenloser Knecht der Natur sein.[24]

2.2 Die Lust am Leiden anderer

In dem Werk *Zur Genealogie der Moral* beschäftigt sich Nietzsche erneut mit der Rekonstruktion des Ursprungs der Religion, wobei er sich nun zusätzlich einer Betrachtungsweise bedient, die die psychische Verfaßtheit des Menschen in den Blick nimmt. In seiner Schrift *Die Fröhliche Wissenschaft*, die er rund fünf Jahre vorher veröffent-

---

[20] Ebd.

[21] Ebd.

[22] Elisabeth Heinrich, „‚Der Begriff ‚Gott' war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein …' Nietzsches genealogische Destruktion der Religion", in: Ulrich Willers (Hg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Hamburg 2003, S. 87-102, hier S. 91.

[23] Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 115ff.; Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 127ff.

[24] Vgl. KSA 2.116 (M 111).

licht hatte, ging er – sich von Schopenhauer absetzend – noch davon aus, daß weder ein metaphysisches oder sonst ein psychisches Bedürfnis der Grund für die Entstehung von Religion gewesen sei:

> Das aber was in Urzeiten zur Annahme einer „anderen Welt“ überhaupt führte, war *nicht* ein Trieb und Bedürfnis, sondern ein *Irrthum* in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge, eine Verlegenheit des Intellects.[25]

Genau genommen geht es ihm nun um den Ursprung des Götterglaubens. Bei diesem Nachweis geht er von dem hypothetischen Grundsatz aus: „Leiden-sehen tut wohl, Leiden-machen noch wohler – das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz … “[26] Auf der Grundlage dieses Hauptsatzes wolle der prähistorische Mensch Leid nicht generell, sondern nur die Sinnlosigkeit des Leids rechtfertigen. Leiden gelte ihm als sinnlos, wenn es im Verborgenen ertragen werden muß, wenn es keinen Zeugen des eigenen Leidens gibt.

> Damit das verborgene, unentdeckte, zeugenlose Leiden aus der Welt geschafft und ehrlich negirt werden konnte, war man damals beinahe dazu genöthigt, Götter zu erfinden und Zwischenwesen aller Höhe und Tiefe, kurz Etwas, das auch im Verborgenen schweift, das auch im Dunkeln sieht und das sich nicht leicht ein interessantes schmerzhaftes Schauspiel entgehen lässt.[27]

Da der Mensch den hypothetischen Grundsatz in die Götter projiziert habe, habe er „die Götter als Freunde *grausamer* Schauspiele“[28] erdacht. Aufgrund des hypothetischen Hauptsatzes seien die Götter aber nicht nur die Schaulustigen menschlichen Leidens, sondern auch seine Verursacher. Mit Hilfe dieser Erfindungen verstehe es der Mensch, Erfahrungen von Leid zu rechtfertigen.

2.3 Furcht vor den Ahnherren

Seine dritte Theorie über den Ursprung der Religion entwickelt Nietzsche ebenfalls in der Schrift *Zur Genealogie der Moral*, bei dem er den auch im 19. Jahrhundert vielfach rezipierten Gedanken rekurriert, der Mensch habe sich die Götter aus Furcht vor den Gefahren

---

25 KSA 3.495 (FW 151). Vgl. Figl, *Dialektik*, 246f.
26 KSA 5.302 (GM II,6).
27 KSA 5.304 (GM II, 7).
28 Ebd.

des Lebens erschaffen.[29] Dieser Theorie legt er das archaische Verhältnis von Gläubiger und Schuldner zugrunde, das heißt, es geht um das Verhältnis eines Stammes zu seinen Vorfahren. Es habe die Auffassung vorgeherrscht, daß das eigene Geschlecht sein Leben seinen Vorfahren verdanke und es deshalb in ihrer Schuld stehen würde und ihnen Opfer darbringen müßte. Er geht von der Hypothese aus, daß das Bewußtsein an Schuld gegenüber dem Ahnherr genau in dem Maße zunimmt wie die Macht des Geschlechts zunimmt. Das bedeutet, daß

> … die Ahnherrn der *mächtigsten* Völker durch die Phantasie der wachsenden Furcht selbst in's Ungeheure gewachsen und in das Dunkel einer göttlichen Unheimlichkeit und Unvorstellbarkeit zurückgeschoben sein: – der Ahnherr wird zuletzt nothwendig in einen Gott transfigurirt. Vielleicht ist hier selbst der Ursprung der Götter, ein Ursprung also aus *Furcht*![30]

Dieses Schuldgefühl habe mehrere tausend Jahre zugenommen, so daß „der Gottesbegriff und das Gottesgefühl auf Erden gewachsen und in die Höhe getragen worden ist".[31] Im christlichen Gott macht Nietzsche den „Maximal-Gott" aus, dem folglich das Maximum an Schuldgefühlen auf Erden entspricht.[32]

Vergleicht man die unterschiedlichen Theorien über den Ursprung der Religion, fällt auf, daß, je mehr Nietzsche seine Philosophie des Willens zur Macht entwickelt – und die nimmt in der *Genealogie zur Moral* schon sehr konkrete Formen an – seine Darstellung von Religion selbstdestruktivere Züge annimmt.[33] Die Auswirkungen der Religion auf den Menschen stuft er jetzt nur noch als negativ ein. Nun gehe es um Furcht und Unterwerfung und je mehr die Furcht zunehme, desto mehr sei man bereit, sich selbst zu mißhandeln. Dieses masochistische Verhalten gehe so weit, daß man den Göttern auch Menschenopfer darbringt, um eine Generalabsolution zu erlangen. Nietzsche kommt zu dem Ergebnis, daß „alle Religionen auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten sind",[34] die geschicht-

---

29 Vgl. KSA 5.327-330 (GM II, 19 u. 20). Die Entstehung der Religion aus Furcht, hatte Nietzsche auch schon in früheren Schriften angenommen. Vgl. KSA 2.110 (MA 110).

30 KSA 5.328 (GM II,19).

31 KSA 5.329 (GM II,20).

32 KSA 5.330 (GM II, 20).

33 Zur Entwicklung von Nietzsches Theorien über den Ursprung der Religion vgl. auch Heinrich, *Der Begriff Gottes*, S. 93; dies., *Religionskritik*, S. 155.

34 KSA 5.295 (GM II,3).

lich aufeinander folgen. Drei Typen sind seines Erachtens die wichtigsten: erstens die Epoche, in der man seinem Gott opferte; zweitens die moralische Epoche, in der man Gott seine stärksten Instinkte opferte; und drittens prognostiziert er eine Epoche, in der man Gott selber opfern muß.[35]

Mit der ersten Epoche verbindet Nietzsche die prähistorischen Religionen, mit der zweiten die nihilistischen Religionen, das heißt die Religionen, deren Entwicklung unweigerlich in den Nihilismus führt, der wiederum, so vermutet er, von der Opferung Gottes geprägt sein wird. Auf die Frage, inwieweit man diesem Schema trotz Nietzsches negativer Einstellung zur Religion einen religionstypologischen Wert beimessen kann, der sich mit der Religionsgeschichte fundieren läßt, werde ich bei den Ausführungen zu Nietzsches Darstellungen der Religionen und ihrer geschichtlichen Einordnung zu sprechen kommen.

3. Evolution der Religion

3.1 Vom prähistorischen zum historischen Zeitalter

Evolutionäre Typologien sozialer Institutionen analysieren Brüche im in der Regel kontinuierlichen geschichtlichen Wandel dieser Institution und nehmen aufgrund dieser Analyse unterschiedliche zeitliche Epochen an, in denen die Institution strukturelle Unterschiede aufweist. Vor ihrem Hintergrund stellt sich für Nietzsche die Frage, was der Auslöser für die Entwicklung der prähistorischen Religion zu historischen Formen der Religion war. Ein Mythos, so wie Nietzsche ihn bestimmt, hat zeitlose Geltung,[36] die Frage nach seinem Ursprung und seinem *telos* stellt sich nicht.[37] Mythen erzählten, so Nietzsches Verständnis, von Göttern,[38] die die Macht und die Stärke eines Volkes widerspiegelten, von Göttern, die keine Herrschaft über den Menschen ausübten, sondern die lediglich Prototyp des idealen Menschen seien. Ein Volk, das noch an sich glaube, projiziere seine Lust in sich selbst und sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür dankbar sein

[35] KSA 5.74 (JGB 55).
[36] Vgl. KSA 1.147 (GT 23).
[37] Vgl. Foucault, *Nietzsche*, S. 83f.
[38] Vgl. KSA 1.72 (GT 10).

kann. Ein solcher Gott könne nutzen und schaden, er könne Freund und Feind sein.[39]

Der Mythos in seiner reinen Form ist nach Nietzsche nur in der Form des „Überhistorischen"[40] zu haben. Wenn jedoch „das Gefühl für den Mythos abstirbt und an seine Stelle der Anspruch der Religion auf historische Grundlagen tritt", bedeute dies früher oder später die Auflösung des Mythos.[41] Doch was war die Ursache für den Übergang des archaischen Menschen in die Geschichte, was der Auslöser für den Übergang von den prähistorischen Religionen zu den Religionen, die sich als historisch darstellen, mit einem Anfang und einem *telos*, auf den ihre Heilsgeschichte ausgerichtet ist? Nietzsche gibt hierauf keine eindeutige Antwort.

Was er letztlich begründet, ist der Übergang von der prähistorischen zu den nihilistischen Religionen, Religionen, die aufgrund ihrer moralischen Ausrichtung sich früher oder später sich selbst auflösen würden und damit in den Nihilismus führten. Zu diesen Religionen zählt er das Judentum, das Christentum und den Buddhismus.[42] Die Ursache für die Entstehung von nihilistischen Religionen sieht er in außergewöhnlichen Ereignissen von Unterwerfung:

> Wenn ein Volk zugrunde geht; wenn es den Glauben an seine Zukunft, an Freiheit und Übermacht schwinden fühlt; wenn ihm die Unterwerfung als erste Nützlichkeit, die Tugenden der Unterworfenen als Erhaltungsbedingungen ins Bewußtsein treten: dann freilich ändert sich auch sein Gott. Er wird Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, räth zum ‚Frieden der Seele', zum Nicht-mehr-hassen, zur Nachsicht, zur Liebe selbst gegen Freund und Feind.[43]

Nietzsche illustriert diese Evolution des Gottesbildes, das das Schicksal eines Volkes widerspiegelt, am Beispiel des Judentums.[44] Die Religion Israels zur Zeit der Könige betrachtet er noch als eine prähistorische Religion. Das außergewöhnliche Ereignis, durch das die Religion Israels sich zu einer nihilistischen Religion entwickelt habe, sieht

39 Vgl. KSA 6.182 (AC 16).
40 KSA 1.330 (UB II, 10).
41 KSA 1.74
42 Vgl. KSA 6.186 (AC 20); KSA 6.245 (AC 58); KSA 5.269 (GM I, 8).
43 KSA 13.523 (Nachlaß Mai-Juni 1988, 17[4]).
44 Vgl. zum Folgenden KSA 6.193 f. (AC 25); vgl. auch Harry Neumann, „The Case against Apolitical Morality: Nietzsche's Interpretation of the Jewish Instinct", in: James C. O'Flaherty & Timothy F. Sellner & Robert M. Helm, *Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition*, Chapel Hill/London 1985, S. 29-46, hier S. 30-32.

er in der Eroberung Israels zunächst durch die Assyrer und später durch die Babylonier gegeben. Er ist der Ansicht, daß Israel in Jahwe zunächst das eigene Glück, die eigene Stärke und seine Aggressionen projiziert habe, dann aber, als Israel besetzt, geteilt und unterdrückt wurde, seine Lebenssituation, nämlich die des Unterworfenseins, ebenfalls auf Jahwe übertragen und ihn dadurch zu einem moralischen Gott transfiguriert habe. „*Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung*“ seien nun das Ideal, was sich im „Willen zur Selbstmisshandlung“ ausdrücke.[45]

Wenn die Voraussetzungen eines stark aufblühenden Lebens aus dem Gottesbegriff eliminirt werden, wenn er Schritt für Schritt zum Symbol der Hülfe für alles Müde, Erschöpfte bloß noch Vegetirende wird, wenn er Sünder-Gott, Kranken-Gott, Heiland, Erlöser per excellence wird: wovon zeugt das Alles?[46]

Von einem Volk, so wäre Nietzsches Antwort, das aufgrund chauvinistischer Rahmenbedingungen von Fremd- auf Selbstdestruktion umgestellt hat und dessen Gott diese Selbstdestruktion widerspiegelt. Nietzsche nennt dies „Umwerthung aller Werthe“ und spricht vom „Sklavenaufstand in der Moral“[47] und betrachtet das Judentum als das beeindruckendste historische Beispiel dieser Umwertung.[48]

Wie die Terminologie im letzten Zitat deutlich macht, sieht Nietzsche im Christentum die Fortsetzung des Niedergangs Jahwes, was auch seine folgende Frage unterstreicht: „Hat Israel nicht gerade auf dem Umwege dieses ‚Erlösers', dieses scheinbaren Widersachers und Auflösers Israel's, das letzte Ziel seiner sublimen Rachsucht erreicht?“[49]

Doch spätestens mit Beginn der Neuzeit unterlägen Judentum, Christentum und Buddhismus noch einem weiteren Antrieb, der sie, so expliziert Nietzsche, unaufhörlich in den Nihilismus treibe, nämlich die historisch-wissenschaftliche oder auch genealogische Betrachtungsweise, die, wie oben erläutert, die endgültige Widerlegung des Wahrheitsanspruches der Religionen zur Konsequenz habe. Die historisch-wissenschaftliche Analyse führt dazu, daß die Kontingenz der Religion und der religiösen Ereignisse zu Tage tritt. Das heißt, es wird

---

45 KSA 5.326 (GM II, 18).
46 KSA 13.524 (Nachlaß Mai-Juni 1988, 17[4]). Vgl. auch Heinrich, *Religionskritik*, S. 183-185.
47 Vgl. KSA 5.266-269 (GM I, 7f.).
48 Vgl. Stegmaier, *Genealogie der Moral*, S. 109-114.
49 KSA 5.269 (GM I, 8). Vgl. auch KSA 5.267 (GM I, 7); KSA 6.191 (AC 24).

ersichtlich, daß es immer auch hätte anders kommen können. Das bedeutet, daß die Theologen immer wieder aufs Neue an der Chiffre, also dem Gottesbild herumfeilen müssen, damit der Mythos nach wie vor überzeugt.[50]

Letztlich führt die Historisierung unweigerlich zur Kanonisierung der Religion und zum Dogmatismus, womit das Absterben des Mythos eingeläutet sei: „Ohne Mythos aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig; erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab."[51] Der Dogmatismus, der den Mythos historisiert und ihm damit seine überhistorische Gültigkeit nimmt, sei folglich die Bedingung für das Absterben der Religion.[52]

3.2 Die griechische Religion

In der griechischen Religion sieht Nietzsche eine Religion, in der der Mythos in seiner prähistorischen Form erhalten geblieben ist:

> Die Griechen sahen über sich die homerischen Götter nicht als Herren und sich unter ihnen als Knechte, wie die Juden. Sie sahen gleichsam nur das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eignen Kaste, also ein Ideal, keinen Gegensatz des eigenen Wesens. Man fühlt sich miteinander verwandt, es besteht ein gegenseitiges Interesse eine Art Sympathie.[53]

Die griechische Religion basiere nicht auf einer selbstdestruktiven Einstellung wie die historisierten Religionen, sondern einer affirmierenden. Für Nietzsche drücken die homerischen Götter eine Fülle von Dankbarkeit aus, Dankbarkeit der Griechen für ihre Stärke und Macht. Doch „später, als der Pöbel in Griechenland zum Übergewicht kommt, überwuchert die *Furcht* auch in der Religion; und das Christenthum bereitete sich vor."[54]

---

[50] Vgl. Andreas Kött, *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003, S. 335ff.

[51] KSA 1.145 (GT 23). Vgl. hierzu auch Johann Figl, „Die Religion als Kulturphänomen – Gegenstand der Kritik Nietzsches", in: Eugen Biser (Hg.), *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, Düsseldorf 1982, S. 52-83, hier S. 57.

[52] Vgl. KSA 1.74 (GT 10). – Auf den Dogmatismus werde ich im Kapitel 3.3 „Judentum und Christentum" näher eingehen.

[53] KSA 2.117 (MA 114). Vgl. auch 2.214-218 (MA 261).

[54] KSA 5.70 (JGB 49). Nietzsche sieht im 5. Jh. v. Chr. den kulturellen Höhepunkt Griechenlands.

Neben der griechischen Religion stuft Nietzsche auch die Religion der israelischen Königszeit, die indische Religion, wie sie sich im Gesetzbuch des Manu ausdrückt, das römische Heidentum und den Islam des Korans als Religionen ein, in denen der Mythos die Stärke des jeweiligen Volkes ausdrückt. Nietzsche subsumiert diese Religionen unter den Begriff der jasagenden Religionen und grenzt sie von den neinsagenden, das heißt den nihilistischen Religionen, ab.[55] Von den jasagenden Religionen bevorzugt Nietzsche die griechische Religion[56] und zwar die griechische Religion vor dem philosophischen Zeitalter, als der *mythos* noch nicht durch den *logos*, also die philosophische Erkenntnis, ersetzt worden war. In ihr sieht er die ideale Religionsform für den Nihilismus.

3.3 Judentum und Christentum

Vieles zur Evolution des Judentums und zum Teil auch des Christentums ist bereits beim Übergang der prähistorischen zu den historischen Religionen zur Sprache gekommen, so daß ich mich an dieser Stelle auf das beschränken werde, was Nietzsches Analyse dieser beiden Religionen ergänzt.

Mit dem oben erwähnten Dogmatismus, dem die Aufgabe zukommt, die Glaubwürdigkeit des Mythos auch im historischen Zeitalter zu verteidigen, hat Nietzsche den Prozeß der Kanonisierung angesprochen, auf den er in der „Genealogie der Moral" zurückkommt. Im Judentum habe das Unglück des babylonischen Exils dazu geführt, daß die Priester an die Macht kamen und traditionelle Texte als Offenbarung verkündeten, Texte in denen das asketische Ideal, das Ideal des Gehorsams und der Unterwerfung, vorgegeben worden sei:

> Das asketische Ideal hat ein *Ziel*, – dasselbe ist allgemein genug, dass alle Interessen des menschlichen Daseins sonst, an ihm gemessen, kleinlich und eng erscheinen; es legt sich Zeiten, Völker, Menschen unerbittlich auf dieses Eine Ziel hin aus, es lässt keine andere Auslegung, kein anderes Ziel gelten, es verwirft, verneint, bejaht, bestätigt allein im Sinne *seiner* Interpretation.[57]

---

[55] Vgl. KSA 13.380f. (Nachlaß Frühjahr 1988, 14[195]).

[56] Vgl. KSA 13.266 (Nachlaß Frühjahr 1988, 14[89]); 5.333 (GM II,23); Michael Skowron, „Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien", in: *Nietzsche-Studien* 31 (2002), S. 1-39, hier S. 23.

[57] KSA 5.395f. (GM III, 23).

Nach Nietzsche verstanden sich allein die Priester auf die Auslegung der Offenbarung. Sie hätten diese als Willen Gottes interpretiert, was ihnen ihren Macherhalt garantiert habe. Der Priester sei die Instanz zwischen Gott und den Menschen geworden. Wenn man wissen wollte, was Gott von einem wollte, sei man auf die Priester als Vermittler angewiesen gewesen:

Es ist Nichts stark genug: man hat die Vermittlung und die Dienste des Priesters nöthig: Sie stellen sich als unentbehrlich dazwischen: – sie haben als Existenzbedingung *nöthig*, 1) daß an die absolute Überlegenheit ihres Gottes, daß *an ihren Gott* geglaubt wird, 2) daß es keine anderen direkten Zugänge zu Gott giebt.[58]

Letztlich sorgen die Priester dafür, daß „von nun an alle Dinge des Lebens so geordnet sind, dass der Priester *überall unentbehrlich* ist".[59]

Nach den Eroberungen und Unterwerfungen Israels hätten die Priester maßgeblich dazu beigetragen, Jahwe in einen „Duckmäuser" zu transformieren, in einen Gott der Guten,[60] der zur Nachsicht und Selbstlosigkeit auffordert:

Man *veränderte* seinen Begriff, – man *entnatürlichte* seinen Begriff: um diesen Preis hielt man ihn fest. – Javeh der Gott der „Gerechtigkeit", – *nicht mehr* eine Einheit mit Israel, ein Ausdruck des Volks-Selbstgefühls: nur noch ein Gott unter Bedingungen … Sein Begriff wird Werkzeug in den Händen priesterlicher Agitatoren, welche alles Glück nunmehr als Lohn, alles Unglück als Strafe für Ungehorsam gegen Gott, für *Sünde*, interpretiren.[61]

Für die Entstehung des Christentums ist nach Nietzsche die Situation der jüdischen Gemeinden in der Diaspora die maßgebliche Voraussetzung gewesen. Auch in der Diaspora hätten sich die Juden als die Auserwählten gefühlt, diesen Stolz aber in Demut und in ein neidloses, innerliches Neinsagen zu allem, was als öffentliche Macht glänzt, verkleidet. Diese „ganze, jüdische Erfahrung und Meisterschaft der *Gemeinde-Selbsterhaltung* unter Fremdherrschaft" als innerliche Macht erkannt zu haben, „mittheilsam, verführerisch, ansteckend auch für Heiden erkannt zu haben", dies sei das „Genie des Paulus".[62]

---

[58] KSA 13.377 (Nachlaß Frühjahr 1888, 14[189]).

[59] KSA 6.196 (AC 26). Da der Priester das asketische Ideal als den Willen Gottes interpretiere, könne er alles, was er wolle bekommen. „ … die schmackhaftesten Stücke vom Fleisch nicht zu vergessen: denn der Priester ist ein Beefsteak-Fresser … " (Ebd.).

[60] Vgl. KSA 13.523 (Nachlaß Mai-Juni 1988, 17[4]).

[61] KSA 6.194 (AC 25).

[62] KSA 12.564 (Nachlaß Herbst 1987, 10 [181]).

Nietzsche sieht in den Juden der Diaspora-Gemeinden „absolut unpolitische und abseits gestellte Art *kleiner Leute*“, die um sich in der Fremde behaupten zu können, einige Tugenden entwickelt haben. Unter einer Tugend versteht er „Mittel der Erhaltung und Steigerung einer bestimmten Art Mensch“.[63] Diese Tugenden faßt er unter dem „Princip der Liebe“ zusammen. Damit hat Nietzsche die christliche Liebe als einen Machtwillen ausgelegt: Liebe als Mittel, das das Überleben garantiert – Liebe als egoistisch motivierten Altruismus. Dies ist für Nietzsche die christliche Art der Umwertung aller Werte.[64]

Die soziale Situation der Diaspora hat in vielen Fällen die Begleiterscheinung, daß die entsprechenden Gemeinschaften auch unterdrückt wurden. Um Überleben zu können, verpflichteten sich die Mitglieder dieser Gemeinschaften auf einen Verhaltenskodex, der oftmals durch „heilige“ Schriften fundiert wurde. Das war beispielsweise mit ein ausschlaggebender Grund dafür, daß während und unmittelbar nach dem babylonischen Exil intensiv an der Redaktion der Tora gearbeitet wurde. Man wollte den Juden, die sich inzwischen über ganz Kleinasien verteilt hatten, Unterstützung bieten, eine „heilige“ Schrift an die Hand geben, damit sie in der Diaspora auch als Juden überleben konnten und nicht in der fremden Kultur aufgingen.[65]

3.4 Der Buddhismus

Am Schluß dieses Kapitels noch einige Bemerkungen zum Buddhismus, den Nietzsche als neinsagende Religion einordnet, ihn aber höher als Christentum und Judentum einstuft. Er sieht im Buddhismus die höchste Form des Brahmanismus und dieser sei im Gegensatz zum Christentum eine Religion ohne Groll und Rache.[66]

Nietzsche attestiert dem Buddhismus wesentlich realistischer als das Christentum zu sein, da er dem Leiden und nicht der Sünde den Kampf angesagt habe.[67] Er bestimmt den Buddhismus als eine Religion der Selbsterlösung, ein Stadium von dem das Christentum weit

[63] Ebd.
[64] Vgl. KSA 5.67 (JGB II, 46).
[65] Vgl. Kött, „Religionsgeschichte“, S. 307.
[66] Vgl. KSA 3.87 (M 96) sowie 13.267f. (Nachlaß Frühjahr 1988, 14[91]).
[67] Vgl. KSA 6.186 (AC 20).

entfernt sei. Das werde auch durch die Tatsache untermauert, daß der Buddhismus eine Religion ohne Götter sei:[68]

> Einen Schritt weiter und man warf die Götter bei Seite, – was Europa auch einmal thun muss! Noch einen Schritt weiter: und man hatte die Priester und Vermittler nicht mehr nöthig, und der Lehrer der *Religion der Selbsterlösung*, Buddha, trat auf: – wie ferne ist Europa noch von dieser Stufe der Cultur![69]

Der Weg zum Nihilismus ist folglich schon im alten Indien zu beobachten. Auch wenn beim Buddhismus wie dem Nihilismus das Nichts eine entscheidende Rolle spielt, weist Michael Skowron darauf hin, daß das Nichts in den beiden Weltanschauungen unterschiedliche Funktionen wahrnimmt: im Fall des Nihilismus eine negative Funktion als Verneinung und Verlust, im Buddhismus hingegen eine positive, nämlich die Aufhebung von Leid. Diesem elementaren Unterschiede bei der Auslegung des Nichts entsprechend bestimmt Skowron den Buddhismus als asiatische Form des Nihilismus und den Nihilismus als europäische Form des Buddhismus.[70] Aufgrund Nietzsches Bestimmung des Buddhismus kommt Elisabeth Heinrich zu dem Ergebnis, daß man den Buddhismus nicht zu den moralisch-asketischen Religionen, sondern lediglich zu den nihilistischen Religionen zählen kann.[71]

3.5 Der Nihilismus

Das Ergebnis der nihilistischen Religionen ist nach Nietzsche der Tod Gottes, den das Zeitalter des Nihilismus zur Folge haben werde. Im Rahmen einer evolutionären Religionstypologie ergibt sich daraus konsequenterweise die Frage, ob der Nihilismus eine neue Form der Religion ist? Liest man Nietzsche genau, dann ist es die Moral, die zur Auflösung des Judentums und des Christentums führt. Wenn Nietzsche vom Tod Gottes spricht, dann meint er den Gott, der die Moral dieser beiden Religionen begründet. Entsprechend differenziert Nietzsche an einigen Stellen seine Rede vom Tod Gottes, zum Bei-

---

[68] Nietzsche kannte wohl nur den Hinayana-Buddhismus, wobei seiner Geisteshaltung wohl der Zen-Buddhismus am nächsten kommt. Vgl. Skowron, „Nietzsches Religiosität", S. 14f.

[69] KSA 3.87 (M 96). Vgl. auch KSA 13.267f. (Nachlaß Frühjahr 1988, 14[91]).

[70] Vgl. Skowron, „Nietzsches Religiosität", S. 11. Zu Nietzsches Sichtweise des Buddhismus siehe a. a. O., S. 9-13; Heinrich, *Religionskritik*, S. 198-201.

[71] Vgl. a. a. O., S. 181; KSA 6.186 (AC 20).

spiel: „Ihr nennt es die Selbstzersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von gut und böse.“[72] Er geht in diesem Zitat davon aus, daß es im Nihilismus entmoralisierte Götter geben wird. Sechs Jahre später schreibt er: „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden. Hat es einen Sinn, sich einen Gott ‚jenseits von Gut und Böse' zu denken?“[73] Nun scheint er sich nicht mehr ganz sicher zu sein, ob ein entmoralisierter Gott im Nihilismus Zukunft haben werde.

Doch allein die Frage, so Nietzsche wiederum zwei Jahre später, lasse auf einen „gottbildenden Instinkt“ schließen, der des öfteren bei ihm lebendig geworden sei:

… wie anders, wie verschieden hat sich mir jedes Mal das Göttliche offenbart! … So vieles Seltsame gieng schon an mir vorüber, in jenen zeitlosen Augenblicken, die in's Leben hinein wie aus dem Monde fallen, wo man schlechterdings nicht mehr weiß, wie alt man schon ist und wie jung man noch sein wird … Ich würde nicht zweifeln, dass es viele Arten von Göttern giebt.[74]

Insofern ist es für ihn selbstverständlich, daß es Götter jenseits von gut und böse geben kann.[75]

Wie oben bereits ausgeführt, ist es die griechische Religion, die Nietzsche unter den jasagenden Religionen bevorzugt und die er sich auch für die Kultur der Zukunft erhofft. Auch der Buddhismus käme als Religion des Nihilismus in Frage, da sein Ziel die Transzendierung des Leidens im Nichts ist. Da das Mittel dieser Transzendierung die Kontemplation ist, bezeichnet ihn Nietzsche als „*passivischen* Nihilismus“.[76] Wenn die höchste Form des Nihilismus diejenige ist, die die Existenz einer wahren Welt bestreitet, dann ist der Buddhismus die höchste und extremste Form des Nihilismus. Dieser Schluß ergibt sich aus den eben zitierten Fragmenten von 1987.[77]

---

72 KSA 10.105 (Nachlaß Sommer-Herbst 1882, 3[1], 432). Vgl. auch KSA 11.624 (Nachlaß August-September 1985, 39[13]).
73 KSA 12.213 (Nachlaß Sommer 1986-Herbst 1987, 5[71],7).
74 KSA 13.525f. (Nachlaß Mai-Juni 1988, 17[4],5).
75 Vgl. ebd.
76 KSA 12.351 (Nachlaß Herbst 1987, 9[35]).
77 Vgl. KSA 12.350f. u. 354 (Nachlaß Herbst 1987, 9[35 u. 41]).

4. Kritische Einordnung von Nietzsches Religionsbestimmungen

Wie ich oben dargelegt habe, sind Nietzsches Ausführungen zum Ursprung der Religion funktionaler Natur, das heißt, es wird nach der Funktion der Religion gefragt, nach dem Problem, das mit der Religion gelöst wird. In seiner historisch-wissenschaftlichen Schaffensphase sieht Nietzsche den Ursprung in dem Bestreben, die Willkür der Natur zum eigenen Vorteil zu bannen, über die Natur Herr zu werden. Willkür hat immer mit Furcht zu tun, da man nicht weiß, was man von demjenigen, der willkürlich handelt, zu erwarten hat, ob die Folgen dieses willkürlichen Waltens einem schaden oder nützlich sind. Insofern ergänzen sich meines Erachtens die Modelle Nietzsches, die den Ursprung der Religion in der Willkür der Natur und in der Furcht ausmachen. Die Operationsweise der Natur und ihre Auswirkungen sind dem archaischen Menschen fremd, sie sind für ihn unbestimmbar, unvertraut und kontingent. Mit der Religion versucht der Mensch, über die Willkür der Natur dadurch Herr zu werden, daß er sich das Unvertraute vertraut macht oder die Kontingenz in Notwendigkeit transformiert. Entsprechende Funktionsbestimmungen finden sich, wie bereits erwähnt, bei Luhmann und Lübbe.[78]

Voraussetzung für den Ursprung der Religion ist nach Nietzsche, daß die Menschen zwischen sich und der Natur, zwischen Selbst und Fremden unterscheiden können.[79] Genau genommen ist diese Unterscheidung die Grundunterscheidung allen Denkens und damit auch aller Erkenntnis. Der Mensch, der unterscheidet, ist im Gegensatz zum Tier sich seiner selbst bewußt. Das Selbst ist dem Menschen das Vertraute, die Umwelt das Unvertraute, zumindest solange, er sie sich nicht vertraut gemacht hat, beispielsweise indem er Naturgesetze in seine Umwelt projiziert. Luhmann bezeichnet die Unterscheidung von vertraut/unvertraut als die religionskonstituierende.[80] Das Unvertraute wurde dadurch vertraut, so Raffaele Pettazonis Theorie zum Ursprung der Götter, daß man Gefahren der Natur (z. B. Raubtiere) zu übernatürlichen Mächten transfigurierte und ihnen Opfer darbrachte.[81] Vor dem Hintergrund dieser Theorie kann man den Menschen als Gläubi-

---

[78] Vgl. Luhmann, *Religion*, S. 115ff.; Lübbe, *Religion*, S. 127ff.

[79] Vgl. den „kulturell desintegrierten" Religionstyp bei Colpe, *Religionstypen*, S. 432.

[80] Das bedeutet aber, daß am Anfang der Existenz des Menschen nicht zwischen Kultur und Religion unterschieden werden kann. Vgl. Kött, *Systemtheorie*, S. 167.

[81] Vgl. Raffaele Pettazoni, *Der allwissende Gott*, Franfurt a. M. 1960, S. 88-95.

gen betrachten, der in der Schuld der Natur steht. Nur indem er seine Schuld begleicht, kann er sich vor den Gefahren der Natur schützen. Ob allerdings die Schuld des religiösen Menschen gegenüber den Göttern zunimmt, wie Nietzsche behauptet, wird meines Wissens von keiner Religionstheorie gestützt.

Im dritten Modell sieht Nietzsche den Ursprung der Religion im Bedürfnis des Menschen, Leid sehen zu wollen und Leid zuzufügen, verankert. Sicherlich ist die Befriedigung dieses Bedürfnis in fast allen Religionen ein wichtiges Element. Ob dieses Bedürfnis allerdings als Ursprung der Religion angesehen werden kann, scheint mir fraglich.

An der Unterwerfung Israels durch seine Nachbarvölker illustriert Nietzsche die Transformation der prähistorischen Religion zur moralisierenden Religion. Diese Transformation läßt sich auch religionsgeschichtlich aufzeigen.[82] Die Personalisierung der Natur führte zu einer Anthropomorphisierung der numinosen Kräfte.[83] In den meisten Hochreligionen kristallisierte sich, was die Götter betraf, ein oben/unten-Dualismus heraus.[84] Die Hochgötter kümmerten sich in der Regel um den Erhalt und die Regelungen des Lebens, sie zeichneten für die Nöte und den Erfolg des Lebens verantwortlich, während die Götter „von unten“ die Entstehung und das Ende des Lebens besorgten. Spätestens nachdem die Himmelsgötter auch mit der Sonne oder dem Mond identifiziert wurden,[85] wird ihnen die Fähigkeit zugesprochen, alles zu sehen und darauf aufbauend auch alles zu wissen. Die Allsehendheit der Himmelsgötter ist das maßgebliche Kriterium, das zur Moralisierung der

[82] Vgl. Ohlig, *Religion in der Geschichte*, S. 109-114; Kött, „Religionsgeschichte“, S. 298-300. Diese Transformation beschreibt Carsten Colpe in seiner Typologie mit dem „zeitbezogenen“ und dem „normenorientierten Religionstyp“. Vgl. Colpe, *Religionstypen*, S. 432.

[83] Vgl. Peter Fuchs, „Die archaische Second-Order-Society. Paralipomena zur Konstruktion der Grenze der Gesellschaft“, in: *Soziale Systeme* 2 (1996), S. 113-130; Ohlig, *Religion in der Geschichte*, S. 107.

[84] Z. B. kannte die israelische Religion einen solchen Dualismus. Erst die Propheten haben die „Jahwe-allein-Bewegung“ initiiert. Vgl. Bernhard Lang & Colleen McDannell, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt a. M. 1990, S. 20, S. 24. Im Christentum ist bis heute die Vorstellung verbreitet, die Hölle, die Wohnstätte des Satans, liege tief „unten“ in der Erde. Ob es für diese Entwicklung eine einheitliche Theorie geben kann, ist fraglich. Nach Goldammer sind die historischen Hintergründe dafür unterschiedlicher Art. Vgl. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, S. 98.

[85] Dies war in etwa zum Ende der Jungsteinzeit der Fall. Vgl. Ohlig, *Religion in der Geschichte*, S. 94. Beispiele hierfür findet man in fast allen Hochreligionen.

Götter führt.[86] Sie sind nun Beobachter der Welt und damit auch der Menschen. Den Göttern bleibt nun keine Handlung der Menschen mehr verborgen. Sie sind personale Adressaten, vor denen es sich zu verantworten gilt. Die Religion moralisiert. Von der Koalition mit der Moral verspricht sie sich mehr Durchschlagskraft, eine Rechnung, die weit bis in unsere Zeit aufgegangen ist.

In Nietzsches Zarathustra gibt der „häßlichste Mensch“ die Allsehendheit Gottes als den Grund an, warum er Gott getötet hat:

> Aber er – mußte sterben: er sah mit Augen, welche Alles sahen, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verfehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel: Dieser Neugierigste, Über-Zudringlichste, Über-Mitleidige musste sterben.[87]

Luhmann sieht in der Einführung des Acker- und Städtebaus den Grund für die Moralisierung der Religion. Denn durch diesen wären die Gesellschaften komplexer und folglich unübersichtlicher geworden. Nicht mehr allen sei alles transparent. Insofern bestehe die Möglichkeit, daß sich einzelne Mitglieder unbemerkt der die Gesellschaft stabilisierenden Ethik entziehen könnten, was bei vermehrtem Auftreten den Fortbestand dieser Gesellschaft gefährden könne. Die Möglichkeit aus der gemeinschaftlichen Ethik auszuscheren, verwehrten nun die allessehenden Götter. Sie stellten den *status quo ante* wieder her. Wer sich der von den Göttern grundgelegten Ethik widersetzte, wäre aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden. Spätestens in einem zukünftigen Leben wäre er verbannt worden. Damit baut Luhmann auf dem Gedanken des griechischen Philosophen Kritias auf, der besagte, daß Religion mit allsehenden Göttern den Menschen daran hindere, Verbrechen im Verborgenen zu begehen. Die von Menschen gemachten und kontrollierten Gesetze reichten hierfür nicht mehr aus.[88]

Diese systemtheoretischen Überlegungen scheinen auf den ersten Blick nichts mit Nietzsches Ausführungen zur Moralisierung der Religion gemeinsam zu haben. So unterschiedlich beide Konzeptionen auch sein mögen, so übernimmt in beiden Fällen die Religion die Funktion, Ordnung in unübersichtlichen Lebenssituationen herzustellen. Zum einen ist es die Unübersichtlichkeit der immer größer werdenden Städte, in der ein allsehender und damit moralischer Gott die

---

[86] Vgl. Ohlig, *Religion in der Geschichte*, S. 130; Kött, „Religionsgeschichte“, S. 298ff.

[87] KSA 4.331 (Za IV, Der hässlichste Mensch).

[88] Vgl. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*, Berlin 1956, Bd. 25, S. 9-15.

Ordnung garantieren kann, zum anderen gewährleistet die moralisierende Religion auch in Situationen der Unterwerfung eine Ordnung, die die Selbsterhaltung der Unterworfenen sichert.

Die Priester bestimmt Nietzsche als diejenigen, die sich allein auf die Auslegung der Offenbarung verstehen. Überdies macht sie ihre exklusive Kompetenz, mit den Göttern kommunizieren zu können, unentbehrlich. Diese Funktion der Priester läßt sich aber auch schon für archaische Formen der Religion nachweisen, da nur die Priester sich auf den Umgang mit den numinosen Kräften der Natur verstanden. Doch in archaischen Gesellschaften traten sie in der Regel noch nicht als Hüter der Moral auf. Moral war Sache der Menschen. Wer sich den Normen einer Gemeinschaft nicht fügte, hatte in dieser Gemeinschaft keine Überlebenschance, er wurde verstoßen. Das bedeutet, daß das Priestertum nicht, wie Nietzsche ausführt, an die Moralisierung der Religion gebunden ist. Allerdings hat Nietzsche Recht damit, daß den Priestern aufgrund ihrer Fähigkeit, mit dem Göttlichen Kontakt aufzunehmen, ein Höchstmaß an Machtfülle zukam und sie deshalb auch die Ordnung einer Gesellschaft maßgeblich vorgaben.

Zum Schluß möchte ich noch der Frage nachgehen, ob man den Nihilismus als den Religionstyp der Moderne interpretieren kann. Die Selbstzerstörung der nihilistischen Religionen kann man systemtheoretisch auch als das Unvermögen der Religion interpretieren, Chiffren zu konstruieren, die mit der zunehmenden Komplexität der Gesellschaft kompatibel sind. Das bedeutet aber nicht, daß Religion in der modernen Gesellschaft grundsätzlich nicht mehr möglich oder notwendig ist. Doch die Religion muß sich in der Moderne mit der Rolle zufrieden geben, daß sie nur ein Funktionssystem unter vielen ist.[89] Die Religion hat die Macht verloren, allen gesellschaftlichen Funktionssystemen vorzuschreiben, nach welchen Normen sie ihr Handeln ausrichten sollen. Insofern ist Nietzsche zuzustimmen, daß der moralische Gott tot ist. Ein Tod der Religion ist nur für den Fall denkbar, daß die Religion nicht im Stande ist, die notwendige Anpassung an die zunehmende Komplexität der Gesellschaft zu leisten.

---

[89] Vgl. Andreas Kött, „Religion als kontingente Lösung eines gesellschaftlichen Problems. Über die systemtheoretische Frage nach der Notwendigkeit von Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft", in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004), S. 527-547.

Seit einigen Jahrzehnten wird von der „Wiederkehr des Heiligen“[90] gesprochen. Wenn man sich die Neugründungen von religiösen Gemeinschaften in den letzten 50 Jahren anschaut, dann muß man konstatieren, daß viele von ihnen in erster Linie eine bestimmte Bewußtseinserfahrung oder die Transzendierung des Bewußtseins anstreben, die Moral dabei jedoch nur eine untergeordnete Rolle spielt (z. B. die Scientology Church oder die Osho-Bewegung). Geht man davon aus, daß Nietzsche lediglich den Tod des moralischen Gottes prognostizierte, dann geben ihm diese Neugründungen Recht. Allerdings gibt es auch viele Anzeichen dafür, daß sich wieder mehr Menschen der Religion zuwenden, um ihrem Handeln eine moralische Basis geben zu können. Dies hat beispielsweise der Weltjugendtag 2005 in Köln gezeigt. Mit Nietzsche könnte man die Wiederkehr des Heiligen auch als eine Reanimierung des „gottbildenden Instinkts“ bezeichnen.

Resümierend kann festgehalten werden, daß Nietzsches Ausführungen zur Religion zum großen Teil mit Erkenntnissen aktueller Religionstheorien vereinbar sind. Berücksichtigt man, daß Nietzsche letztlich nur den Tod des moralischen Gottes gemeint hat, dann wird der von ihm proklamierte Nihilismus, der nicht unbedingt ein götterloses Zeitalter sein muß, mit der Situation der modernen Religion zumindest vergleichbar.

Die Eingangsfrage, ob Nietzsches Analysen zur Religion historisch-wissenschaftlichen Zwecken oder primär der Fundierung seiner Religionskritik dienten, habe ich bereits gegeben: Seine genealogischen Studien zur Religion dienten ihm primär wissenschaftlichen Zielen. Doch er ging davon aus, daß die historische Widerlegung der Religion auch die endgültige sei. Insofern waren diese Studien der Nährboden für seine Religionskritik. Die Historisierung der Religion läßt nach Nietzsche die Kontingenz religiöser Mythen sichtbar werden, was letztlich die Relativierung der Mythen bedeute und früher oder später die Selbstauflösung der Religionen zur Folge haben werde. Auf dieser Grundlage kritisierte er den Absolutheitsanspruch der jüdisch-christlichen Tradition und ihr Monopol auf Moral. Denn nach seinen Erkenntnissen ist der Absolutheitsanspruch einer historischen Religion immer eine *Paradoxie, nämlich die Behauptung von Historischem als „Überhistorisches“*.

[90] Vgl. Hans Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg 1994, S. 23.

Michael A. Schmiedel

Die Konstruktion von religiöser Normativität

Überlegungen anhand religionsgeschichtlicher, kognitionswissenschaftlicher und biologischer Befunde

1. Einleitung

Trotz aller kulturellen und somit auch religiösen Unterschiede verfügen alle Menschen über bestimmte Gemeinsamkeiten in ihren Verhaltensweisen, die man als anthropologische Konstanten deuten kann. Da jede Gesellschaft, jede Kultur sowie religiöse Gemeinschaften und Institutionen auch in Bezug auf kollektive Handlungen letztlich auf den Handlungen von Individuen beruhen, widmet sich diese Abhandlung der grundlegenden Frage, wie der einzelne Mensch religiöse normative Vorstellungen konstruiert.

Der Aufsatz verfolgt einen interdisziplinären Ansatz und bezieht Forschungen aus dem Bereich der Religionsgeschichte, der Kognitionswissenschaften, und der Biologie mit ein. Geht es grundsätzlich auch um die Konstruktion von religiösen Vorstellungen in einem allgemeinen Sinne, so konzentriere ich mich hier hauptsächlich auf den ethischen Bereich, also auf die Frage nach der Konstruktion religiös begründeter Verhaltensnormen. Dabei geht es um die grundlegende Frage, warum überhaupt ethische Verhaltensnormen konstruiert werden und warum die religiös begründeten Normen auch innerhalb einer Religionsgemeinschaft voneinander abweichen können.

2. Konkrete Befunde aus der Religionsgeschichte

Als Beispiele neuerer religionsgeschichtlicher Forschungen, deren Ergebnisse ich für meinen Aufsatz verwenden möchte, werde ich zunächst zwei Aufsätze aus dem Band *Im Dickicht der Gebote*[1] des Ar-

[1] Vgl. Peter Schalk et al. (Hg.), *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, Bd. 26), Uppsala 2005.

beitskreises Asiatische Religionsgeschichte der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft* diskutieren, und zwar „Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis am Beispiel des chinesischen Buddhismus“ von Hubert Seiwert und „Das Norm- und Praxis-Problem am Beispiel von Yijings Bericht über den indischen Buddhismus des 7. Jahrhunderts“ von Christoph Kleine.[2]

Seiwert unterscheidet zwischen kodifizierten und sozialen Normen – erstere sind in Texten verfaßt und letztere sind in einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe bestehende Erwartungen an das Verhalten bestimmter Personen.[3] Kodifizierte und soziale Normen können Seiwert zufolge ein identisches Verhalten fordern, können sich in ihren Forderungen aber auch widersprechen. So hätten zum Beispiel chinesische buddhistische Mönche zwar ein Leben gemäß den Regeln des buddhistischen Vinaya führen sollen, aber die Verstöße gegen diese Regeln wurden nicht geahndet.[4] Die sozialen Normen hätten den Mönchen zwar abverlangt, den Vinaya zu verehren, auf dessen tatsächlichen Inhalt, seinen semantischen Gehalt wurde aber weniger Wert gelegt.[5] Der Vinaya ist Seiwert gemäß in diesem Zusammenhang weniger eine inhaltliche Orientierungshilfe für die buddhistische Lebensführung gewesen als vielmehr ein Symbol für die historische Kontinuität des buddhistischen Sangha und ein Mittel zur Konstruktion seiner kollektiven Identität.[6] Somit habe der Vinaya eine soziale Bedeutung erlangt, die von seiner semantischen Bedeutung verschieden sei.[7]

Seiwert weist im Weiteren darauf hin, daß subjektive Vorstellungen, Glaubensinhalte und Gefühle das Verhalten eines Menschen oftmals mehr bestimmen, als die kodifizierten Normen der Religion, der jemand angehört.[8] Der Sangha habe im Laufe der Geschichte ein Ansehen gewonnen, das auch unabhängig von der Verehrung des Vinaya, Männer dazu veranlaßt habe, Mönche werden zu wollen.[9] Der Vinaya

---

[2] Vgl. Hubert Seiwert, „Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis am Beispiel des chinesischen Buddhismus“, in: Schalk, *Im Dickicht der Gebote*, S. 15-38; Christoph Kleine, „Das Norm- und Praxis-Problem am Beispiel von Yijings Bericht über den indischen Buddhismus des 7. Jahrhunderts“, in: Schalk, *Im Dikkicht der Gebote*, S. 39-84.

[3] Vgl. Seiwert, „Kodifizierte Normen“, S. 15.

[4] Vgl. a. a. O., S. 16.

[5] Vgl. ebd.

[6] Vgl. ebd.

[7] Vgl. a. a. O., S. 20.

[8] Vgl. a. a. O., S. 18.

[9] Vgl. a. a. O., S. 28

habe aber nach wie vor eine entscheidende Rolle bei der Ordination und bei den Posatha-Feiern gespielt, und das unabhängig davon, welcher Schulrichtung man beitrat. Die soziale Norm, die eine Wertschätzung des Vinaya formulierte und einforderte, sei somit eine Garantin für die schulübergreifende buddhistische Identität geworden, auch wenn dem semantischen Gehalt des Vinaya auf sehr unterschiedliche Weise Rechnung getragen worden sei.[10] Letzterer sei durch seine schriftliche Fixierung aber immer verfügbar gewesen, so daß die Möglichkeit immer bestanden habe, sich auf ihn zu berufen. Und zugleich sei in Form von Sprechhandlungen immer auch ein Teil dieses Inhaltes in die Öffentlichkeit diffundiert.[11]

Christoph Kleine untersucht in seinem Artikel den Zweck der Indienreise des chinesischen buddhistischen Mönches Yijing (635-713) in den Jahren 671-695. Yijing habe aus Indien die fast vollständigen Ordensregeln der Mūlasarvāstivāda-Schule mit nach China gebracht und ins Chinesische übersetzt. Sinn dieses Unterfangens sei es gewesen, den chinesischen buddhistischen Mönchen, deren Verhalten in Yijings Augen vinayawidrig gewesen sei, zum einen die im Vinaya kodifizierte Norm wieder bewußt zu machen, und zum anderen ihnen durch seinen Reisebericht das vinayagemäße Verhalten indischer buddhistischer Mönche als Vorbild vorzuführen.[12] Gleichzeitig habe Yijing Änderungen der chinesischen Vinayafassungen gegenüber den indischen Urtexten kritisiert. Kleine legt dar, daß Yijings Reisebericht keineswegs eine objektive, wertneutrale Beschreibung gewesen sei, sondern ein präskriptiver, normativer Text, der als objektive Beschreibung getarnt gewesen sei.[13] Yijing habe also Partei ergriffen für den indischen Vinaya als maßgebliche kodifizierte Norm, wobei er den Anschein erweckt habe, als würde dieser im indischen Sangha tatsächlich auch soziale oder habituelle Norm sein. Somit handele es sich nicht nur um einen Disput zwischen Norm und Praxis, sondern zwischen verschiedenen Normen.[14]

Diese zwei Texte mögen als religionsgeschichtliche Beispiele dafür genügen, wie in Gesellschaften mit religiösen Normen umgegangen werden kann. Seiwert legt dar, wie soziale und kodifizierte Nor-

[10] Vgl. Seiwert, „Kodifizierte Normen“, S. 29.
[11] Vgl. a. a. O., S. 32f.
[12] Vgl. Kleine, „Das Norm- und Praxis-Problem“, S. 39, S. 42.
[13] Vgl. a. a. O., S. 41.
[14] Vgl. a. a. O., S. 42-49.

men auseinanderdriften können und Kleines Text, wie aufgrund der Verfügbarkeit eines Textes, die Diskrepanz zwischen kodifizierten und sozialen Normen durchaus im Bewußtsein von Anhängern sein kann, die aus diesem Bewußtsein heraus auch Kritik üben. Ähnliche Beispiele ließen sich auch in anderen Religionen finden, in denen Mitglieder einer Religionsgemeinschaft aufgrund unterschiedlicher Referenzen in ihren Interpretationen korrekter religiöser Norm voneinander abweichen, nämlich einerseits aufgrund schriftlich tradierter Kodizes und andererseits aufgrund von Verhaltensweisen, die durch Vorleben tradiert wurden. Ohne in der Frage nach Ursprung und Dekadenz wertend Partei ergreifen zu wollen,[15] interessiert mich die Frage, was Menschen dazu bringt, religiöse Normen zu konstruieren und wieso sie bei der Konstruktion der Normen so unterschiedlich vorgehen.

3. Konstruktion und Abweichung von religiösen Vorstellungen

Mit einem kognitionswissenschaftlichen Ansatz nähert sich D. Jason Slone in seinem Buch *Theological Incorrectnes*[16] der Frage, wieso religiöse Menschen oft andere religiöse Vorstellungen haben, als sie gemäß der normativen Vorgaben ihrer Religionsgemeinschaften haben sollten. Seine wichtigste Grundannahme ist die, daß Menschen, auch wenn sie Mitglieder einer Religionsgemeinschaft mit kodifizierten Normen[17] sind, diese Normen nicht einfach erlernen, sondern diese in der Auseinandersetzung mit der Umwelt neu generieren.[18]

Slone legt im Anschluß an Noam Chomsky und Dan Sperber dar, daß kulturelle Leistungen und somit auch religiöse Vorstellungen ganz natürliche Nebenprodukte des menschlichen Bewußtseins seien.[19]

---

[15] Zu diesem Problem vgl. Peter Schalk, „Buddhistische Götterkulte in Lanka – eine Normabweichung im Theravâdabuddhismus?“, in: Schalk, *Im Dickicht der Gebote*, S. 253-286.

[16] D. Jason Slone, *Theological Incorrectness. Why Religious People believe what they shouldn't*, Oxford 2004.

[17] Slone spricht an dieser Stelle allgemein von religiösen Vorstellungen und von theologischen Ideen.

[18] Vgl. Slone, *Theological Incorrectness*, S. 3-8. Slone stimmt m. E. in diesem und anderen Punkten mit den Vertretern des radikalen Konstruktivismus überein, ohne sie explizit rezipiert zu haben. Vgl. Michael A. Schmiedel, „Rezension: D. Jason Slone. Theological Incorrectness. Why religious people believe what they shouldn't”, in: *Sakrament und Sakrileg* 13 (Juni 2006), S. 22-25.

[19] Vgl. Slone, *Theological Incorrectness*, S. 47-52.

Psychologische Attributionstheorien, die aussagen, daß Menschen nach Möglichkeiten suchen, den Sinn der Welt zu erfassen und Gründe für Ereignisse zu verstehen, seien auch auf das religiöse Verhalten anzuwenden, da Religionen ihre Gläubigen mit Erklärungen über den Gang der Welt versorgten, wobei sie für einige Ereignisse übernatürliche Erklärungen benutzten bzw. Menschen auch von sich aus je nach Bedeutung des Ereignisses übernatürliche Gründe annähmen. Je mehr ein Mensch sich mit religiösen Themen und so auch übernatürlichen Erklärungen beschäftige, desto mehr Ereignisse erkläre er sich übernatürlich. Allerdings würden auch sehr religiöse Menschen die meisten Ereignisse ihres Alltagslebens mit natürlichen Erklärungen wahrnehmen. Menschen benutzen laut Slone bei auftretenden Problemen verschiedene, ihnen zur Verfügung stehende Erklärungsmodelle und wenden übernatürliche Erklärungen am ehesten dann an, wenn sie sich ein Ereignis mit natürlichen Ursachen nicht mehr erklären könnten.[20]

Im Anschluß an E. Thomas Lawson und Robert N. McCauley legt Slone dar, daß Menschen ein angeborenes Handlungs-Repräsentations-System (*action-representation-system*) hätten, das es ihnen erlaube, Abläufe zwischen Handelndem, Handlung und behandeltem Objekt zu erkennen und diese drei Bestandteile dieser Bewegung voneinander zu unterscheiden. Diese Fähigkeit sei auch für das Verständnis ritueller Formen wichtig, wozu aber zusätzlich eine Fähigkeit zur Interpretation von Symbolen notwendig sei.[21] Ein Ritual werde dadurch religiös, daß es neben den natürlichen Handelnden auch übernatürliche Handelnde ins Spiel bringe, wobei das Übernatürliche an ihnen ihre Unsichtbarkeit, ihre außergewöhnliche Macht usw. sei, während sie in den Vorstellungen der Gläubigen sonst die Merkmale natürlicher Handelnder hätten (Gedanken, Gefühle usw.).[22]

Mit Steward Elliot Guthrie erklärt Slone den Anthropomorphismus zum zentralen Bestandteil des menschlichen Denkens und somit auch der Religion. Er führt ihn zurück auf eine Tendenz des menschlichen Bewußtseins, bei einer beobachteten Bewegung eher vom Vorhandensein eines personalen Täters auszugehen als von einer rein apersonalen Bewegung. Diese Tendenz nennt er mit Justin L. Barret „hyperaktive Handlungs-Entdeckungs-Vorrichtung“ (*hyperactive agency detection device*).[23] Diese Vorrichtung sei überlebensförderlich, denn es sei

[20] Vgl. a. a. O., S. 52-54.
[21] Vgl. a. a. O., S. 54f.
[22] Vgl. a. a. O., S. 55-57.
[23] Vgl. a. a. O., S. 57f.

zumindest nicht gefährlich, einen Felsen im Schatten des Waldes für einen Bären zu halten, aber es könne tödlich sein, einen Bären für einen Felsen zu halten. Und während man hinter natürlichen Begebenheiten natürliche Täter vermute, vermute man hinter übernatürlichen Begebenheiten übernatürliche Täter.[24] Mit Bezug auf Pascal Boyer stellt Slone fest, daß wir Menschen über eine intuitive Ontologie verfügen, die es uns ermöglicht, uns sicher in der Umwelt zu bewegen. In dieser intuitiven Ontologie unterschieden wir zwischen verschiedenen Gruppen von Objekten, nämlich erstens leblosen natürlichen Objekten, zweitens leblosen künstlichen Objekten, drittens Pflanzen, viertens Tieren und fünftens Menschen.[25]

Die Vorstellung eines leblosen Objektes, das selbständig handelt, also sich bewegt oder gar spricht, widerspreche der natürlichen Ontologie, sei somit gegenintuitiv. Gleichzeitig sei eine solche Vorstellung aber sehr attraktiv für uns. Alles Außergewöhnliche mache eine Geschichte spannend und leichter memorierbar, so zum Beispiel auch die Vorstellung von unsichtbaren, aber mächtigen Wesen. Solche Vorstellungen widersprächen unserer intuitiven Ontologie, aber entsprächen unserem Drang nach Außergewöhnlichem.[26] Gleichzeitig entsprächen sie unserer Tendenz der Personalisierung von Begebenheiten. Möglich seien solche Vorstellungen durch dieselbe Fähigkeit, die es uns erlaube, uns gegenwärtig nicht sinnlich wahrnehmbare Objekte vorzustellen (Objektpermanenz). Die mentalen symbolischen Repräsentationen sinnlicher Eindrücke funktionierten nicht anders als die von phantasierten Objekten. Und durch zwischenmenschliche Kommunikationen würden diese symbolischen Repräsentationen zu kollektiven Symbolen.[27]

Slone betrachtet also das Vorhandensein religiöser Vorstellungen einerseits und deren Kritik durch die intuitiven Ontologien andererseits als natürliche Eigenschaft des menschlichen Bewußtseins. So erklärt er aus dem natürlichen, also genetisch verursachten, Funktionieren des menschlichen Bewußtseins – vor allem aus der hyperaktiven Handlungs-Entdeckungs-Vorrichtung heraus – das menschheitsweite Vorhandensein anthropomorpher religiöser Vorstellungen und aus dem Widerspruch zwischen der Vorliebe für außergewöhnliche, also gegenintuitive Vorstellungen und der intuitiven Ontologie heraus,

---

[24] Vgl. a. a. O., S. 58.
[25] Vgl. a. a. O., S. 60.
[26] Vgl. a. a. O., S. 59-62.
[27] Vgl. a. a. O., S. 46-52.

daß Menschen immer wieder von den gegenintuitiven Vorstellungen auf die Ebene der intuitiven Ontologie zurückkommen. Um gegenintuitive Vorstellungen in den Köpfen der Menschen präsent zu halten, müßten religiöse Institutionen ein effektives Aufgebot an Lehren, Riten und anderen Erinnerungsstützen auffahren. Versäumen sie dies, so tritt laut Slone der Effekt des kognitiven Optimums ein, das heißt, die Menschen reduzieren die gegenintuitiven Elemente in ihren religiösen Vorstellungen.

Wenn die religiösen Institutionen sich allerdings zu streng verhalten, so tritt Slone zufolge der Langeweile-Effekt ein, und Menschen erfinden dann ihrerseits wieder gegenintuitive Vorstellungen.[28] Beide aber, sowohl religiöse Vorstellungen selber als auch die Abweichungen von vorgegebenen religiösen Vorstellungen sind für Slone natürliche Produkte des menschlichen Bewußtseins. Damit seien die Konstruktion religiöser Vorstellungen und das Abweichen von religiösen Vorgaben anthropologisch konstante, kulturübergreifende oder gar kulturunabhängige Verhaltensweisen.

4. Religion als natürliches Produkt der menschlichen Evolution

Auch Caspar Söling erklärt in seiner biologischen, zwischen Ethologie und evolutionärer Psychologie angesiedelten Dissertation *Der Gottesinstinkt*[29] Religiosität als einen natürlichen Bestandteil des menschlichen Lebens. Noch konsequenter als Slone versucht Söling zu erklären, wie sich Religiosität im Laufe der menschlichen Evolution entwickelt hat. Ein Anpassungsvorteil wäre vorhanden, wenn Religiosität einen direkten Überlebens- oder Fortpflanzungsvorteil böte, ein Anpassungsnachteil, wenn Religiosität das Überleben oder die Fortpflanzung behindern würde. Dabei wäre es möglich, daß Religiosität ein funktionsloses Nebenprodukt ohne Vorteil und auch ohne Nachteil wäre (Epiphänomen) oder aber, daß sie sich aus einer ursprünglich funktionslosen Verhaltensweise entwickelt hat, die ihrerzeit keinen Vorteil mit sich brachte, wobei die aus ihr entwickelte Religiosität aber heute eine Funktion erfüllt, die die frühere Verhaltensweise nicht erfüllte (Spandrel). Bei der Religiosität geht Söling aber davon aus, daß sie ein anpassungsvorteilhaftes Verhalten ist, das sie aus einem

[28] Vgl. a. a. O., S. 63f.

[29] Caspar Söling, *Der Gottesinstinkt. Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie*, Gießen 2002.

früheren, ebenfalls anpassungsvorteilhaften Verhalten entwickelt hat (Exaptation).[30]

Prägend waren nach Ansicht Sölings für die bei den heutigen Menschen anzutreffenden Verhaltensweisen (sofern sie genetisch vererbt wurden) die Lebensbedingungen des Pleistozän (2,5 Mill. Jahre bis ca. 11.500 v. u. Z.). An die damals vorherrschenden Umweltbedingungen hätten sich die Datenverarbeitungsmodule der menschlichen Gehirne angepaßt. Das heutige menschliche Sozialverhalten und auch das religiöse Verhalten sei damit untrennbarer Bestandteil menschlicher psychosozialer Evolution und habe sich in den wesentlichen Grundzügen im Pleistozän entwickelt. Aus dieser Grundannahme heraus sei die universelle Verbreitung von Religiosität in der Menschheit zu verstehen.[31] Die untrennbare Einordnung der Religiosität in die Natur des Menschen veranlaßt Söling auch zu der Schlußfolgerung: „Dadurch wird ein weit verbreiteter Dualismus (materialistisch/spiritualistisch, Körper/Geist, Materie/Geist, Natur/Mensch, biologisch/sozial, biologisch/kulturell) zugunsten eines einheitlichen Verständnisses von Wirklichkeit überwunden."[32]

Allerdings anerkennt Söling auch, daß es trotz der großen Verbreitung von Religiosität Menschen gibt, die unreligiös leben und empfinden. Religiosität macht er dabei nicht wie Slone am Anthropomorphismus und der Vorstellung von übernatürlichen Handelnden fest, sondern an der Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung mit Transzendenzbezug. Mit Detlef Pollack unterscheidet Söling vier Konstellationen, die in Bezug auf Religiosität bei Menschen festzustellen seien:

1. Religiöse Routine, also religiöse Antwort ohne religiöse Frage bzw. Transzendenzbezug ohne Kontingenzerfahrung
2. Pragmatismus, also weder eine religiöse Frage, noch eine religiöse Antwort bzw. weder Transzendenzbezug, noch Kontingenzerfahrung
3. Vitale Religiosität, also religiöse Frage und religiöse Antwort bzw. Transzendenzbezug und Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung

[30] Vgl. a. a. O., S. 8-10.
[31] Vgl. a. a. O., S. 12-15.
[32] A. a. O., S. 14. Man könnte hier noch „profan/sakral" ergänzen.

4. Religiöse Suche, also religiöse Frage, aber keine religiöse Antwort bzw. Transzendenzbezug und Kontingenzerfahrung, aber keine Kontingenzbewältigung[33]

Darüber hinaus hat Religiosität laut Söling auch mit dem Nicht-Evidenten zu tun, das dem alltäglichen und unmittelbaren Zugang entzogen sei, zu dem man aber in Kommunikation treten könne.[34] Diese Vorstellung ergänzt gut Slones Erklärung des Gegenintuitiven.

Söling nimmt menschheitsweit vier religiöse Verhaltensweisen wahr: Mystik, Ethik, Mythen und Rituale, unabhängig davon, wie sie inhaltlich gefüllt seien.[35] Ich möchte mich für diesen Aufsatz auf den Bereich der Ethik[36] und den der Rituale beschränken. Das besondere an einer religiösen Ethik sieht Söling in ihrer Rückbindung an transzendente Wirklichkeiten, sei es eine dualistische Gut-Böse-Dichotomie, ein allgemeines geistiges Weltprinzip, ein Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und der Pflicht der Menschen oder eine Teilhabe des menschlichen Seins am göttlichen.[37] Biologisch lasse sich keine allgemeingültige Erklärung dafür finden, warum Menschen eine Ethik, insbesondere eine altruistische Einstellung entwickelt hätten.[38] Eindeutig seien aber menschheitsweit moralische Grundsätze anzutreffen, was wegen der immensen Unterschiedlichkeit der Kulturen bei der Ähnlichkeit der moralischen Postulate auf eine Ursache in der biologischen Evolution schließen lasse.

Die goldene Regel, das Verbot des Ehebruchs, des Tötens, des Lügens und des Stehlens, müßte also, da sie sich kulturübergreifend

[33] Vgl. a. a. O., S. 17-21, die Aufzählung auf S. 21.

[34] Vgl. a. a. O., S. 22f.

[35] Vgl. a. a. O., S. 26-83. Daß Söling die Mystik auch als Gotteserfahrung bezeichnet (vgl. S. 26f.), erscheint mir wörtlich genommen als Widerspruch zu seiner Erklärung ihrer religionsübergreifenden Universalität, also ihrem Vorkommen auch in nicht-theistischen Religionen wie dem Buddhismus. Da scheint sicher der christliche Theologe in Söling durch, der er ja auch ist. Söling geht wie Slone auch auf die von Boyer sogenannte intuitive Ontologie ein (S. 95), aber ich konzentriere mich hier auf andere Teile seiner Studie.

[36] Söling unterscheidet die Begriffe „Ethik“ und „Moral“ dahingehend voneinander, daß Ethik danach frage, *warum* man handeln solle, und „Moral“ danach, *wie* man handeln solle (S. 33). Die Unterscheidung der Frage nach der Begründung und nach den Inhalten sittlichen Handelns mit der Unterscheidung der Begriffe „Ethik“ und „Moral“ gleichzusetzen, ist meiner Ansicht nach von der griechischen bzw. lateinischen Wurzel der Wörter her nicht zwingend. So werde ich die beiden Begriffe im weiteren synonym verwenden.

[37] Vgl. Söling, *Gottesinstinkt*, S. 34f.

[38] Vgl. a. a. O., S. 35-40.

als Idealvorstellung durchgesetzt hätte, einen Anpassungsvorteil mit sich bringen, täte dies entsprechenden Forschungen zufolge aber meistens nur indirekt. Es gebe auch immer genug Individuen, die sich nicht an die ethischen Vorgaben halten. Nur die goldene Regel sei recht eindeutig auf das Kosten-Nutzen-Gleichgewicht als einer lebens- und fortpflanzungsnützlichen Rahmenbedingung zurückzuführen.[39] Weitere ethische Fähigkeiten des Menschen seien vielmehr die Folge eines Entwicklungsschrittes, der sich im ersten Lebensjahr eines Menschen vollziehe, und den Söling mit Michael Tomasello als „sozial-kognitive Revolution" bezeichnet.[40] Menschen entwickelten dabei normalerweise einen sogenannten *Theory of Mind*-Mechanismus, der es ihnen ermögliche, durch Beobachtung des Verhaltens anderer Menschen auf deren Intentionen zu schließen. Eine große Rolle dabei spiele die Fähigkeit, von Augenbewegungen und Blickrichtungen anderer Menschen auf den Inhalt ihrer Aufmerksamkeit zu schließen.[41] Diese Fähigkeit sei ausschlaggebend für die Möglichkeit, soziale Beziehungen zu knüpfen und gemeinsam Aufgaben zu bewältigen.[42]

Außerdem entwickelten Menschen einen Sozialkontrakt-Algorithmus, der sie befähige, Betrüger zu entdecken, die unberechtigterweise Vorteile annehmen, ohne eine Gegenleistung zu erbringen. Nur so sei die Formulierung der goldenen Regel möglich gewesen. Allerdings sei dieses Verhalten abhängig von tatsächlich aufgebauten sozialen Beziehungen zu anderen Menschen und funktioniere nicht generell mit rein abstrakten Vorgaben. Menschen verhielten sich aufgrund dieser Fähigkeit zueinander in einer Kosten-Nutzen-Relation und dies kulturunabhängig und in allen Religionen.[43]

Außer der Ethik im engeren Sinne sind auch Rituale normierte Verhaltensweisen und spielen beim religiösen Verhalten eine wichtige Rolle. Söling stellt einerseits fest, daß die Verhaltensforschung auch bei Tieren von Ritualen spreche, daß dies aber eine Begriffsübernahme aus dem religiösen Bereich sei. Der Unterschied zwischen der biologischen Terminologie einerseits und den religiösen und religionswissenschaftlichen Begrifflichkeiten andererseits liege darin, daß Rituale im tierischen Verhalten ein Teil der Kommunikation in einer Population seien, zum Beispiel beim Paarungsverhalten oder bei Re-

[39] Vgl. a. a. O., S. 41-55.
[40] Vgl. a. a. O., S. 95f.
[41] Vgl. a. a. O., S. 96-104.
[42] Vgl. a. a. O., S. 104.
[43] Vgl. a. a. O., S. 104-108.

vierkämpfen, wobei das Verhalten Bestandteile aufweise, die keine direkte Funktion in Bezug auf Paarung, Nestbau, Verteidigung usw. hätten, sondern diese Funktionen symbolisch repräsentierten, während religiöse Rituale Werkzeuge zur Darstellung von Mythen seien, die die orale oder schriftliche Tradierung der Mythen theatralisch unterstützten und so eine gruppenidentifikatorische Funktion hätten. Die religiösen Rituale seien somit Teil eines komplexen Kultes einer Religionsgemeinschaft. Rituale im biologischen, ethologischen Sinne gebe es bei Menschen aber sehr wohl, und ihr Charakteristikum sei nicht unbedingt ihre genetische Weitergabe, sondern sie könnten bei Tieren und Menschen sehr wohl auch erlernt und sogar durch einen Lernprozeß in weiteren Generationen tradiert werden.

Das besondere am religiösen Ritual sei aber immer der Bezug zu religiösen Inhalten. Religiöse Rituale könnten somit auch von Einzelmenschen in individuellen religiösen Verhaltensweisen praktiziert werden und dienten im Gegensatz zu den biologischen Ritualen nicht immer der Kommunikation mit Artgenossen.[44]

Trotz dieser generellen Unterscheidung zwischen biologischen und religiösen Riten macht Söling darauf aufmerksam, daß in allen Religionen Riten vorkommen, „die eng mit biologischen Vorgängen bzw. entwicklungsphysiologischen Wendepunkten zusammenhängen."[45] Diese Riten könne man typisieren in erstens apotropäische Riten, die drohendes Übel abwehren sollen, zweitens Eliminationsriten, die Böses absondern sollen, drittens Reinigungsriten, viertens Übergangsriten (darunter Übergangsriten des Zeitablaufes im Jahreslauf, Übergangsriten beim Raumwechsel und Übergangsriten an den Lebenswenden).[46] Zusätzlich zu diesen Ritualtypen führt Söling das Opfer als Ritual eigenen Typs auf und führt es mit Theo Sundermeier zurück auf das Verteilen der geopferten Lebensmittel an die Menschen der eigenen Gruppe, die ansonsten wegen zu niedriger Rangstufe selten zum Beispiel Fleisch erhalten.[47]

Meines Erachtens trifft eine solche Begründung aber nur auf Lebensmittelopfer zu und das auch nur dann, wenn die geopferten Lebensmittel in der Gruppe verteilt werden. Sobald etwas anderes als Lebensmittel geopfert wird, oder sobald die geopferten Lebensmittel nicht an die Allgemeinheit verteilt werden, und auch sobald es sich

---

44 Vgl. a. a. O., S. 69-73.
45 A. a. O., S. 73.
46 Vgl. a. a. O., S. 73-76.
47 Vgl. a. a. O., S. 79.

nicht um ein gemeinschaftliches, sondern um ein individuelles Opfer handelt, ist diese Begründung nicht stichhaltig. Überzeugender ist da Walter Burkerts Einschätzung, daß man durch das Opfer die Götter oder Geister, denen man opfert, zu einem wohlwollenden Verhalten veranlassen will. Auch wenn Söling Burkert in den Details seiner Begründung einen Kategorienfehler vorwirft, da dieser einen biologischen Begriff auf die Kommunikation der Gesellschaft mit dem Metaphysischen übertrage,[48] so greift hier doch eventuell die ethische Maxime der goldenen Regel, übertragen vom zwischenmenschlichen Verhältnis auf das Verhältnis zwischen Mensch und geglaubten transzendenten Wesen. Aus meiner Sicht paßt diese Übertragung sehr gut zum anthropomorphen Denken der Menschen. Eine direkte biologische Begründung im Sinne einer nachweisbaren Anpassung wäre das nicht, aber es wäre ein Epiphänomen, wenn das Opferritual des weiteren keine Anpassungsfunktion mehr übernähme, oder eine Exaptation, wenn eine Anpassungsfunktion nachzuweisen wäre.

In Ritualen generell (nicht nur für Opfer), erkennt Söling dann tatsächlich eine Anpassungsfunktion. Erstens erklärt er Rituale mit Charles Laughlin Jr. und Eugene d'Aquili als strukturiertes, über einen längeren Zeitraum stereotyp und zur besseren Koordination einer Gruppe durchgeführtes Verhalten zwischen zwei oder mehr Individuen[49] und zweitens mit Barbara Lex als neurobiologisch notwenige Verhaltensweise, die eine gestörte Balance zwischen dem sympathischen und dem parasympathischen Nervensystem und zwischen rechter und linker Gehirnhälfte wiederherstelle, wobei die Balancestörung eine Folge des Bewußtwerdens rational nicht lösbarer kognitiver Probleme sei und ihrerseits Streß und Ängste zur Folge habe. Rituale, aber auch Meditation, bildeten demnach eine Möglichkeit, die kognitiven Gegensätze wieder zu vereinen.[50] Demzufolge seien Rituale Verhaltensweisen zum Streßabbau und somit überlebensförderlich, solange sie diese Funktion erfüllen, wozu sie sich aber immer wieder an sich ändernde Lebensbedingungen und Streßauslöser anpassen müßten. Söling bringt es mit dem Satz auf den Punkt: „Deshalb ist es notwendig, daß mit jeder neuen Generation eine neue Religion und neue Rituale hervorgehen, die an die Umwelt angepaßt sind und die die Veränderungen zur Problemlösung in sich aufnehmen."[51]

---

[48] Vgl. a. a. O., S. 77f.
[49] Vgl. a. a. O., S. 79f.
[50] Vgl. Söling, *Gottesinstinkt*, S. 80f.
[51] A. a. O., S. 81.

Im Gegensatz zu der Erklärung Laughins und d'Aquilis lassen sich mit Lexs Erklärung auch Rituale als sinnvoll einstufen, die von Individuen alleine durchgeführt werden. Die Erklärung von Laughlin und d'Aquili läßt sich aber auch auf tierisches Verhalten anwenden, während die von Lex nur auf Menschen, bei denen es zu den genannten Spannungen durch das Bewußtwerden rational unlösbarer Probleme kommen kann, anwendbar ist. Söling nennt im Weiteren auch Ergebnisse der tierischen Verhaltensforschung, die die Existenz einfacher Rituale bei Tieren nachweist. Menschliche Rituale und Riten seien Weiterentwicklungen tierischer Rituale.[52] Söling relativiert zudem Lexs Erklärung indem er meint, sie ergebe nur Sinn bei Ritualen, die trance-ähnliche Zustände erzeuge, während zum Beispiel nüchterne Rituale in evangelischen Gottesdiensten damit nicht erklärt werden können.[53] Das wage ich zu bezweifeln, denn auch nüchternen Ritualen spreche ich eine im Idealfall stabilisierende Wirkung auf die menschliche Psyche zu. Daß diese Funktion nicht immer erfüllt wird, ist weniger ein Beleg gegen diese These als ein Grund dafür, daß Menschen, wenn sie die Gelegenheit der Wahl haben, andere Rituale aufsuchen oder selber kreieren, wie es in unserer modernen Gesellschaft beobachtet werden kann.

Söling bewertet tierische und menschliche Rituale im Anhang an Amotz und Avishag Zahavi als Handicap, was bedeutet, daß es sich um Verhaltensweisen handele, die nicht nur keinen direkten Nutzen im überlebenstechnischen Sinne mit sich brächten, sondern sogar an sich wertvolle Energie verbrauchten. Gerade darin aber sieht er ihren kommunikativen Nutzen. Denn wenn zum Beispiel eine Gazelle einem Löwen, der sie fressen will, durch scheinbar unsinnige Luftsprünge oder ein Pfau einem Weibchen, das er gewinnen will, seinen scheinbar sinnlosen Schwanzschmuck zeige, dann signalisiere das Tier dem Beutegreifer bzw. potentiellen Geschlechtspartner, daß es über enorme Energie und somit Überlebensressourcen verfüge, so daß es zwecklos sei, einen Angriff zu wagen, bzw. daß es sehr zweckmäßig sei, sich mit ihm zu paaren. Übertragen auf den menschlichen Bereich verweist Söling auf religiöse Gebäude, die oft die größten und teuersten im Dorf seien, obwohl sie überlebenstechnisch am zwecklosesten seien und auf aufwendige religiöse Rituale, die viel Energie verbrauchten, ohne überlebenstechnisch bedeutend zu sein. Auch diese Verhaltensweisen dienten als Imponiergehabe, denn wer sich eine

---

52 Vgl. a. a. O., S. 83.
53 Vgl. ebd.

solche Energieverschwendung leisten könne, der müsse wirklich fit sein. Wichtig im tierischen und im menschlichen Bereich sei dabei, nicht mehr Energie zu verschwenden, als man sich leisten könne. Betrügern, die nicht über die notwendigen Ressourcen verfügten, werde ihr Betrug auf diese Weise schwer gemacht. Insofern dienten diese Energieverschwendungen zugleich der Versicherung, es auch ehrlich zu meinen und kein Betrüger zu sein. Menschliche Rituale, insbesondere religiöse, dienten durch die gemeinsam benutzte und sich von anderen Gruppen unterscheidende Symbolsprache zudem der Gruppenbindung und auch der Auszeichnung des einzelnen Gruppenmitgliedes gegenüber anderen, da man daran erkennen könne, wie perfekt ein Gruppenmitglied ein Ritual beherrsche und wie fit es innerhalb der Gruppe sei. Dadurch, daß menschliche Rituale tradiert würden, informiere diese Fitness-Botschaft nicht nur über den gegenwärtigen Zustand, sondern sie sei eine dauerhafte, unveränderliche Botschaft, die eingebettet sei in eine Tradition. Mit Roy A. Rappaport nennt Söling dies eine „kanonische Botschaft“ im Gegensatz zur indexikalen Botschaft, die nur über den gegenwärtigen Zustand des Senders informiere.[54]

Für Rappaport sei diese kanonische Botschaft, die nicht nur über den gegenwärtigen Zustand ihres Senders informiere das eigentliche Kennzeichen menschlicher Rituale. Gleichzeitig bezögen sich die kanonischen Botschaften nicht nur auf reale, sondern auch auf postulierte Personen. Dies werde durch die Verwendung der Sprache erreicht. Sprache bilde ein Symbolsystem, das vom individuellen Sender und seiner Verfassung unabhängig sei, also anders als die Luftsprünge der Gazelle und die Schwanzfedern des Pfaus. Dadurch aber gäben die sprachlichen Symbole keine direkt im Zusammenhang mit dem tatsächlichen Zustand des Senders verbundene Information, sondern seien davon losgelöst. Auch sei die Verwendung der Sprache unabhängig von den momentanen Gefühlen des Sprechers. Kanonische Botschaften könnten auf Objekte verweisen, die im Augenblick des Sendens nicht anwesend seien. Dadurch könne das Senden einer solchen Botschaft im Ritual zur Erschaffung einer neuen Wirklichkeit werden, wenn zum Beispiel das rituelle Ja-Wort bei einer Hochzeit die Ehe nicht nur mitteile, sondern erschaffe. Das heißt, der Inhalt der Rede sei nicht nur Information, sondern Performation, weswegen Söling sie mit John Langshaw Austin und John Rogers Searle „per-

[54] Vgl. a. a. O., S. 123-129.

formative Rede“ nennt. Eine performative Rede sei somit nicht mehr nur eine Rede, sondern ein wirkkräftiger Akt, und die Wirkkraft dieses Aktes werde durch die Verbindung mit einem körperlich ausgeführten Ritual verstärkt, das dazu die nötigen Rahmenbedingungen erschaffe. Religiöse Rituale, die kanonische und indexikalische Botschaften miteinander verbänden, seien somit zugleich symbolische Repräsentation und Vollzug eines Sozialvertrages, sie etablierten damit Konventionen. Eventuell sei es sogar so, daß die Rituale die Entstehung der Sprache unterstützt haben, denn Sprache sei notwendig, um Rituale, die kanonische Botschaften sein sollen, mit Bedeutung zu versehen. Während aber die Anwendung bloßer Sprache, weil sie nicht wie die Praktizierung von aufwendigen Ritualen kostenintensiv ist, laut Söling anfälliger für Betrug ist, sind Rituale notwendig, um den Empfängern der Botschaft ihre Echtheit zu garantieren.[55]

4. Fazit

Diese vier Forschungen sind nur Beispiele aus einer größeren Menge von Publikationen zu dem Thema, aber sie sollen hier genügen. Schon dieser kleine Überblick zeigt eines deutlich: Wenn wir Religionswissenschaftler uns der Frage der Konstruktion religiöser Vorstellungen widmen, verlassen wir sehr schnell den Bereich unseres gewohnten eigenen wissenschaftlich-methodischen Handwerks. Die Religionsgeschichte liefert zwar konkrete Befunde für religiöses Verhalten in bestimmten historischen und kulturellen Kontexten, sie kann auch beschreiben, wie ein Verhalten eine Reaktion auf ein anderes ist und welche Arten von Normativität sich in Religionsgemeinschaften und Gesellschaften herausgebildet haben. Um aber der Frage auf den Grund zu gehen, was Menschen grundsätzlich dazu bringt, sich religiöse Vorstellungen zu machen, ist es unumgänglich, religionsgeschichtliche Überlegungen durch psychologische, biologische und andere eher naturwissenschaftliche Betrachtungsweisen zu ergänzen.

Zusammenfassend stelle ich fest: Menschen leben nach bestimmten Normen, die sie teilweise religiös begründen und die sie teilweise über Generationen hinweg tradieren, sei es auf mündliche oder schriftliche Weise. Trotz der Tradierung kommt es immer wieder zu Abweichungen von diesen Normen, wobei diese Abweichungen gerade im

[55] Vgl. a. a. O., S. 130-132.

religiösen Bereich oft nicht bewußt praktiziert werden, sondern in der Annahme oder mit der Behauptung, die religiöse Norm im ursprünglichen Sinne zu erfüllen. Über die richtige Interpretation der religiösen Normen gibt es häufig Streit zwischen den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft.

Religiöse Vorstellungen bestehen aus einer für die Gläubigen attraktiven Mischung von intuitiver Ontologie, Anthropomorphismus und gegenintuitiven Elementen, die sich idealerweise in einem kognitiven Optimum befinden. Wo dieses Optimum nicht vorhanden ist, weichen religiöse Menschen von den Vorgaben ab, um es wieder herzustellen. Sowohl das Konstruieren religiöser Vorstellungen als auch Abweichungen davon sind dem Menschen genetisch gegebene Eigenschaften.

Religiöse Verhaltensweisen sind zwar nicht identisch mit tierischen Verhaltensweisen, aber sie sind das Ergebnis von Exaptationen tierischer Verhaltensweisen, die sich im Laufe des Pleistozän als Anpassungen an menschliche Lebensprobleme dieser Zeit entwickelt haben. Demzufolge läßt sich menschliche Ethik auf das Bestreben nach einer optimalen Kosten-Nutzen-Relation und lassen sich Rituale auf das Bestreben nach einer kollektiven Identität einer Gruppe mit Hilfe von aufwendigen Ritualen, die nicht direkt dem Überleben nützen, aber letztlich aufgrund des Sozialkontrakt-Algorithmus die Überlebenstauglichkeit derjenigen beweisen, die die Rituale ausführen, zurückführen. Der evolutionsbiologische Erklärungsansatz für religiöses Verhalten und religiöse Normen ist ganz sicher nicht auf jedes einzelne Verhalten jedes Individuums anzuwenden, aber erklärt wahrscheinlich sehr gut das Verhalten der breiten Masse bzw. des Durchschnittsmenschen. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt einmal die von Christoph Kleine erforschte Situation.

Die Mehrheit der chinesischen buddhistischen Mönche zur Zeit Yijings praktizierte einen Buddhismus, der sich in wichtigen Punkten von den kodifizierten Normen der Mūlasarvāstivāda-Schule unterschied. Kleine hebt vor allem Yijings Kritik an der häufig von Mönchen praktizierten Selbstverstümmelung oder gar Selbsttötung hervor.[56] Die sich verstümmelnden oder tötenden Mönche gingen davon aus, daß diese Handlung verdienstvoll sei. Nun ist es ganz offensichtlich, daß eine solche Handlung keinen Anpassungsvorteil im evolutions-biologischen Sinn mit sich bringt, zumindest nicht für die so

---

[56] Vgl. Kleine, „Das Norm- und Praxis-Problem", S. 74-78.

handelnden Individuen, sondern in diesem Sinne ein Handicap ist. Auch Yijing selbst kritisierte die damit verbundene Verschwendung von Leben, wandte also in diesem Kritikpunkt ein evolutionsbiologisch sinnvolles Argument an. Nehmen wir aber Sölings Erklärung von dem Eindruck, den aufwendige Rituale auf die Betrachter haben, und daß dieser Eindruck die Gruppenidentität stärke, kann man auf die Gruppe angewandt sehr wohl von einem Anpassungsvorteil sprechen. Einzelne Mönche verstümmelten oder töteten sich und bewiesen damit ihren Glauben daran, daß sie damit Verdienste erwerben. Hätten sie ihren Glauben einfach nur in Worten ausgedrückt, hätten Zuhörer die Wahrhaftigkeit ihrer sprachlichen Äußerung nicht überprüfen können, während das Opfern eigener Körperteile oder gar des eigenen Lebens die Wahrhaftigkeit ihrer Handlung garantierte. Diese Handlung setzt nämlich ein tiefes Vertrauen in die der Handlung zugrunde liegende religiöse Lehre voraus. Beobachter dieser Handlung bewerten die in der Handlung liegende Aussage als glaubwürdig, wovon der Gruppenzusammenhalt profitiert. Die buddhistische Identität der Buddhisten, die einer solchen Selbstopferung beiwohnen, wurde gestärkt.

Auch das Verhalten der sich verstümmelnden oder tötenden Mönche läßt sich mit Hilfe des Kosten-Nutzen-Denkens erklären, denn sie erhofften sich für ihr Opfer gute Verdienste. Da diese Verdienste transzendenter Natur sind, entziehen sie sich einer wissenschaftlichen Überprüfbarkeit. Daß eventuell auch gesellschaftlicher Druck einen Mönch zu einem solchen Verhalten treiben konnte, bildet einen zusätzlichen Aspekt.

Yijing kritisierte diese Praxis als regelwidrig. Da diese Praxis aber schon zur sozialen und habituellen Norm geworden war, tat er sich schwer, seine Kritik nur mit Bezug auf die kodifizierten Normen zu begründen. Habituelle Normen, also Verhaltensgewohnheiten, und soziale Normen, also Verhaltenserwartungen konkreter Menschen des eigenen Lebensumfeldes, wirken auf Menschen stärker als reine kodifizierte Normen, also gewissermaßen Buchstaben auf Papier. Wohl auch deshalb beließ es Yijing nicht beim Übersetzen des Mūlasarvāstivāda-Vinaya ins Chinesische, sondern lieferte auch normativierende Berichte über das Leben indischer Mönche. Die Vinaya-Vorschriften wirkten zusammen mit Berichten von Mönchen, die sich auch wirklich daran hielten, stärker als ohne sie.

Wenn aber der Vinaya im Wertesystem der chinesischen Mönche keine wichtige Rolle gespielt hätte, hätte seine Übersetzung keine oder

kaum Aussicht darauf gehabt, Yijings Absicht zu unterstützen, das Verhalten der Mönche zu ändern. Der Vinaya stand aber bei den Mönchen sehr hoch im Kurs, auch wenn sie sich nicht an die in ihm kodifizierten Normen hielten. Eine besondere Bedeutung hatte der Vinaya als in Ritualen verwendetes Symbol der kollektiven Identität. Wenn bei Ordinierungsfeiern Männer ein monastisches Leben gelobten, kann das in Anbetracht dessen, daß die monastische und somit zölibatäre Lebensweise keinen Fortpflanzungsvorteil für die Gemeinschaft bietet, wieder das Argument des Handicaps herangezogen werden, wie auch bei der Frage nach dem Vorteil der Selbstverstümmelung oder -tötung einzelner Mönche.

Yijing hatte den Vorteil, auf eine schriftliche Tradierung zurückgreifen zu können, auch wenn er sie erst in Indien finden und übersetzen mußte. Nur durch ihr Vorhandensein war es ihm möglich, eine Vorstellung von einer ursprünglich gemeinten Norm und einer Abweichung von dieser zu konstruieren. Sein Unterfangen wäre in einer Gesellschaft mit nur mündlicher Tradierung sicher sehr viel schwieriger gewesen. Wenn auch solche in schriftlicher Form kodifizierten und tradierten Normen nicht dieselbe Wirkung auf die Masse der Menschen haben, wie es bei habituellen und sozialen Normen der Fall ist, so treten doch in der Geschichte von Religionsgemeinschaften, die solche Kodizes besitzen, immer wieder Menschen auf, für die die Inhalte der Kodizes einen wichtigeren Stellenwert haben und die auch fähig und willens sind, sich an abstrakteren Vorstellungen zu orientieren und sich gegen den Druck der sozialen Normen zu stellen. Die rituelle Verwendung der Vinaya-Texte hat ihre hohe Wertschätzung auch ins Bewußtsein der Menschen gepflanzt, die ihr Leben bislang nicht nach ihren Inhalten ausgerichtet hatten.

Da zwar die generelle Tendenz, religiöse Vorstellungen zu konstruieren, dem Menschen genetisch gegeben ist, nicht aber die konkreten Konstrukte selber, sondern jeder Mensch auf die ihm individuell eigene Weise diese Konstruktionen vornimmt, kommt es zwangsläufig immer wieder zu unterschiedlichen Konstrukten. Ob nun ein Mensch sich eher von seinen Beobachtungen des Verhaltens anderer Menschen oder eher von theoretischen Konzepten leiten läßt, liegt in seinem individuellen Wesen begründet, ebenso wie die Verhaltensweisen, die er an den Tag legt, wenn es zwischen verschiedenen Normen, die auf ihn einwirken, zu Widersprüchen kommt. Welche Verhaltensweisen sich dann erfolgreich durchhalten lassen, und somit auch, welche religiösen Konstrukte ein Mensch erfolgreich zu Handlungsma-

ximen ausbauen kann, hängt wiederum von konkreten sozialen und somit auch historischen Umständen ab.

Religiöse Vorstellungen sind also sowohl für Individuen als auch für Gemeinschaften Mittel der kognitiven Orientierung und psychischen und sozialen Stabilisierung und dienen der Anpassung des Menschen an seine äußeren und inneren Lebensbedingungen. Um dies leisten zu können, müssen sie selber immer wieder ihre individuelle und gesellschaftliche Viabilität[57] unter Beweis stellen. Menschen haben die Tendenz, religiöse Vorstellungen zu verändern, wenn sie diese Leistung nicht mehr erbringen können. Da aber Veränderungsdringlichkeiten nicht jedem Menschen gleich plausibel sind, kommt es zu Konflikten, die individuell und gesellschaftlich ausgetragen werden.

[57] Als zentraler Begriff des Konstruktivismus bezeichnet die Viabilität (Gangbarkeit) die „Brauchbarkeit" für die sozialen, psychischen und kognitiven Anpassungen eines Verhaltens an die Lebensbedingungen. Vgl. Ernst von Glasersfeld, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt a. M. 1996.

Autorenverzeichnis

Ivon Hassenstein (*1968), M.A., studierte zunächst wissenschaftliches Bibliothekswesen an der Fachhochschule Köln, später Vergleichende Religionswissenschaft, Anglistik und Ethnologie (Altamerikanistik) an der Universität Bonn. Derzeit ist sie als Dipl.-Bibliothekarin im Fachinformationszentrum der Bundeswehr in Bonn tätig und arbeitet an ihrer religionswissenschaftlichen Dissertation. Ihre Forschungsinteressen konzentrieren sich auf neue religiöse Bewegungen, religionssoziologische Fragestellungen und kommunikationswissenschaftliche Ansätze in der Religionswissenschaft.
Kontakt: ivonh@web.de

Dr. Andreas Kött (*1960) hat Philosophie, Vergleichende Religionswissenschaft, Kath. Theologie und Agrarwissenschaften (Dipl.-Ing. agr.) an der Universität Bonn studiert und wurde dort 2003 mit einer philosophischen Dissertation promoviert. Er ist derzeit als Dozent am Philosophischen Seminar der Universität Bonn und als freier Journalist tätig. Religionsphilosophie, Systemtheorie und Umweltethik bilden seine Forschungsschwerpunkte. Wichtigste Publikation: *Systemtheorie und Religion. Mit einer Religionstypologie im Anschluss an Niklas Luhmann*, Würzburg 2003.
Kontakt: andreas.koett@arcor.de

Robert Kötter (*1977), M.A., arbeitet als freiberuflicher Religionswissenschaftler und systemischer Berater. Für die Universität Bochum forscht er im Projekt „Religion plural“. Als Religionsexperte arbeitet er für Museen und auf Kreuzfahrtschiffen. Er ist Gründer der Beratungspraxis „zweirat“ in Köln. Wichtigste Publikation: *Die Soka Gakkai International Deutschland: Geschichte, Struktur, Mitglieder*, Marburg 2006.
Homepage: http://www.zweirat.de

Alexandra Kraatz (*1977), Dipl. Reg.-Wiss. SOA, studierte Regionalwissenschaften Südostasiens, Vergleichende Religionswissenschaft, Wirtschaftswissenschaften und Indonesisch an der Universität Bonn und arbeitet derzeit an ihrer religionswissenschaftlichen Dissertation. Sie beschäftigt sich hauptsächlich mit Indonesien und Ritualforschung. Wichtigste Publikation: „Framing bei (Heil-)Ritualen der Minahasa in Nord-Sulawesi, Indonesien“, in: Henrik Jungaberle & Jan Weinhold (Hg.), *Rituale in Bewegung*, Münster 2006.
Kontakt: akraatz@yahoo.com

Dr. Oliver Krüger (*1973) hat Soziologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Klassische Archäologie an der Universität Bonn studiert und wurde 2003 mit einer religionswissenschaftlichen Dissertation unter Betreuung von Prof. Dr. Karl Hoheisel promoviert. Er war Mitarbeiter im Heidelberger Sonderforschungsbereich *Ritualdynamik* und ist derzeit *Visiting Fellow / Visiting Lecturer* an der Princeton University. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religionssoziologie, Ritualwissenschaft und das Verhältnis von Religion und Medien. Wichtigste Publikation: *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg 2004.
Homepage: http://www.oliverkrueger.org

Isabel Laack (*1977), M.A., studierte Religionswissenschaft, Ethnologie und Musikwissenschaft an den Universitäten Heidelberg und Bonn. Derzeit arbeitet sie an der Universität Heidelberg an ihrer religionswissenschaftlichen Dissertation über den Zusammenhang von Musik und religiösen Identitätsdiskursen in Glastonbury. Wichtigste Publikation: „Music and Religious Practice in Glastonbury“, in: *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies* 3 (forthc. 2007).
Kontakt: isabel.laack@zegk.uni-heidelberg.de

Anselm Neft (*1973), M.A., studierte Vergleichende Religionswissenschaft, Volkskunde und Vor- und Frühgeschichte an der Universität Bonn und graduierte im Jahr 2000 bei Prof. Dr. Karl Hoheisel mit einer Arbeit zu dem Thema *Satanismus im Heavy Metal*. Heute arbeitet er als freier Publizist und Deutschlehrer in Berlin. Er ist Mitherausgeber von *EXOT – Zeitschrift für komische Literatur*.

Dr. Holger Nielen (*1966) studierte Geschichte, Philosophie, Vergleichende Religionswissenschaft und Systematische Katholische Theologie an den Universitäten Düsseldorf und Bonn. 2005 wurde er an der Universität Bonn mit einer religionswissenschaftlichen Dissertation promoviert. Er war als Mitarbeiter des Katholisch-Dogmatischen Seminars der Universität Bonn und des *Franz Josef Dölger-Instituts für Spätantike und Christentum* tätig. Seine Forschungen widmen sich der Religionsphänomenologie, dem Verhältnis von Religion und Science-Fiction und der Kritischen Theorie von Adorno/Horkheimer. Wichtigste Publikation: *Prozessionsfeste und dramatische Spiele im interreligiösen Vergleich. Eine religionsphänomenologische Studie zu Fastnacht, Fronleichnam, 'Asura und Purim*, Berlin 2005.
Kontakt: holger.nielen@gmx.de

Tudor Andrei Sala, M.A., Studium der Religioswissenschaft, Wissenschaft vom Christlichen Orient und Philosophie an der Universität Bonn, abgeschlossen mit der Magisterarbeit *Die Passion Jesu in den manichäischen Texten*. Seit 2003 ist er *Ph.D. candidate* an der Yale University. Das Hauptinteresse seiner Forschungen ist die Spätantike in den Bereichen der Gnosis und des Manichäismus, der Geschichte des frühen Mönchtums und der Sozialgeschichte. Wichtigste Publikationen: „Odysseus' Bruises. Traces of Literary Influence between the Manichaeans and Ephrem Syrus", in: *ARAM* 16 (2004), S. 241-258; „Narrative Options in Manichaean Eschatology", in: Jason BeDuhn & Paul Mirecki (Hg.), *Frontiers of Faith* (forthc. Leiden 2007).
Kontakt: tudor.sala@yale.edu

Michael A. Schmiedel (*1965), M.A., studierte Vergleichende Religionswissenschaft, Islamwissenschaft und römisch-katholische Fundamentaltheologie an der Universität Bonn und arbeitet derzeit an seiner religionswissenschaftlichen Dissertation. Er beschäftigt sich hauptsächlich mit Buddhismus, Religionen in Deutschland und interreligiösem Dialog und arbeitet als freier Journalist. Wichtigste Publikation: „Theravada-Buddhismus in Bonn und Rösrath," in: Manfred Hutter (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*, Frankfurt a. M. 2001, S. 137-156.
Homepage: http://www.michael.a.schmiedel.de.vu

Brigitte Schön (*1967), M.A., studierte Vergleichende Religionswissenschaft, Keltologie und Psychologie an den Universitäten Bonn und Galway. Derzeit ist sie selbständig im Multimedia-Bereich tätig. Ihre Forschungsinteressen sind Neue Religionen, kognitionswissenschaftliche Religionsforschung und das Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Wichtigste Publikationen: „Framing Effects in the Coverage of Scientology versus Germany“, in: *Marburg Journal of Religion* 6/1 (2001); „New Religions in Germany“, in: Phillip C. Lucas & Thomas Robbins (Hg.), *New Religious Movements in the 21st Century*, New York 2004, S. 85-95.
Homepage: http://www.schoen-webdesign.de

Dr. Claudia Schulz (*1968) studierte Vergleichende Religionswissenschaft, Soziologie und Ev. Theologie an den Universitäten Hamburg, Amsterdam, Göttingen und Bonn und wurde im Fach Religionswissenschaft unter Betreuung von Prof. Dr. Karl Hoheisel promoviert. Sie lebt in Bremen und ist als Wissenschaftlerin und Beraterin v. a. für die Evangelische Kirche tätig. Sie publiziert im Bereich der empirischen Sozialforschung, Milieuforschung, Religionssoziologie und praktischen Theologie. Wichtigste Publikation: *Hilfe – Hoffnung – Hindernis. Die Bedeutung des Religiösen in der Lebensgeschichte von Alkoholabhängigen*, Marburg 2002.
Kontakt: claudia.schulz@nord-com.net

Abbildungsverzeichnis